OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
:LEIPZIG:

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 7 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Division D16
Section .8581

Zur Philosophie der Geschichte.

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 7 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Zur

Philosophie der Geschichte

von

Karl Steffensen
weiland Professor der Philosophie an der Universität Basel.

Auszüge aus seinem handschriftlichen Nachlaß.

Mit einem Vorwort von Prof. R. Eucken.

Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. 1 Kor. 13, 9. 10.

Basel
Verlag von R. Reich, vormals C. Detloffs Buchhandlung
1894.

Druck von M. Werner-Riehm in Basel.

Inhaltsverzeichnis.

I. Die Aufgabe.

Seite

1. Das Rätsel der Geschichte 1
2. Zum Begriff der Geschichte. Umgrenzung derselben . . . 3
3. Der Wert und die Wahrheit des geschichtlichen Wissens. Was ist wirklich geschichtliches Wissen und wie gelangen wir zu solchem? Schwierigkeit und Möglichkeit eines solchen . 4
4. Zur Aufgabe 29
5. Disposition der Aufgabe 30
6. Wie die Philosophie der Geschichte bis dahin behandelt worden ist 31
7. Platon und die Philosophie der Geschichte 32
8. Wie wird ein Verständnis der Geschichte gewonnen? . . 32
9. Ein wahres Verständnis der Geschichte muß die idealisierenden Voraussetzungen fahren lassen 33
10. Was die Philosophie der Geschichte sucht, suchen soll . . 33

II. Der Weg.

a) Die Mystik.

1. Das Fehlen eines himmlischen Sinnes und die Philosophie 35
2. Die philosophische Einkehr 38
3. Wir müssen uns in das reine, ewige, stille Denken zurückziehen 41
4. Die echte Metaphysik ist wortkarg, aber in der Sprache ist Offenbarung möglich 44

Seite

5. Die Philosophie hat es, wie die Religion, mit Geheimnis zu thun, wenn auch in verschiedenem Sinn 45
6. Metaphysik ist Lehre von Geheimnissen 47
7. Dem Forscher als solchen kann das Bewußtsein des Geheimnisses nicht entgehen 47
8. Das Bewußtsein des Geheimnisses der Weg zum Geisterreich und zu Gott 48
9. Warum ist die methaphysische, theologische Forschung so kraftlos geworden? 49
10. Die Philosophie der neuern Jahrhunderte ist nicht mehr theologisch 49

b) Idealismus und Metaphysik.

11. Voraussetzungsloses Forschen thut not 50
12. Das natürliche Selbst- und Weltbewußtsein 51
13. Die reine Erfahrungsforschung 54
14. Die Unzulänglichkeit von Kants Kritik der Erfahrungswissenschaft 55
15. Das vollkommene Erkennen 59
16. Die Bedeutung der Sprache in der Philosophie 59
17. Der Idealismus der Alten 61
18. Platon und das Christentum 61
19. Die Idealwelt Platons 61
20. Der Platonismus 62
21. Worin Aristoteles Platons Weisheit verdarb 63
22. Die rein theoretische Philosophie bleibt im Unpersönlichen . 64
23. Die Auflehnung gegen den Aristotelismus machte Raum für ein Verständnis der Geschichte 64
24. Das Falsche an der idealistischen deutschen Philosophie . . 64
25. Der transscendentale Idealismus und seine Fälschung . . 65
26. Das Mangelhafte in Schellings Naturphilosophie . . . 66
27. Schellings spätere philosophische Arbeit 67
28. Das Wertvolle und das Falsche in Schellings letzten philosophischen Arbeiten 67
29. Die wahre idealistische Lehre von der Sinnenwelt . . . 71
30. Das Raum- und Zeitbewußtsein 74
31. Über Raum und Zeit 75

Seite

32. Das Bewußtsein der Unendlichkeit stammt aus dem mathematischen Geist 85
33. Die Idee geht erst dem Sehnen, Streben auf 89
34. Vom Zusammenhang der theoretischen und der praktischen Vernunft 89
35. Der Ursprung der Kategorien der Modalität 90
36. Die eingebornen Ideen 90
37. Nicht die Seele, sondern das Ich 90
38. Geschichtliche Selbsterkenntnis die erste Metaphysik . . . 91
39. Verschiedene Erkenntnisstufen im Erwachen des Geistes . 93
40. Das Zustandekommen unsres Bewußtseins und das Problem des Werdens 102

c) Das Erkennen der Natur.

41. Das Sosein dieser Sinnenwelt die erste Frage der Naturphilosophie 121
42. Die Seele ist Bildner der vergänglichen Figur dieser Natur 121
43. Die Körperwelt muß aus dem menschlichen Leibe verstanden werden. Das Verständnis der Natur muß von oben, von ihrer höchsten Wirklichkeit aus beginnen 122
44. Ein gnostisches Verständnis dieser Natur muß gewonnen werden 124

d) Das Erkennen der Geschichte.

45. Der wahre Dualismus ermöglicht erst ein Verständnis der Geschichte 126
46. Das geschichtliche Erkennen ist anschauend, empfangend, kämpfend 127
47. Über W. Vischers „die Grenzen des historischen Wissens" . 128
48. Auch in der Eschatologie gilt es den Anthropomorphismus zu vermeiden 130

III. Schwierigkeiten.

a) Allgemeines.

1. Schwierigkeit einer Philosophie der Geschichte 131
2. Was wir wissen 132

Seite

3. Unser Wissen ist Mathematik und Erfahrung 132
4. Das Wahre im sensualistischen Empirismus 132
5. Der wahre Atheismus 138
6. Auch die Seelen sind Schatten 138
7. Wir sind Gespenster 139
8. In dieser Welt herrschen Tod und Traurigkeit 140
9. Wir sind vereinsamte Wesen 141
10. In unsrer Wirklichkeit ist kein Ganzes 144
11. Diese Natur ist Gefangenschaft 144
12. Das unheimliche Rätsel der Abhängigkeit unsrer Seele von der Materie unsres Leibes 145
13. Die Abhängigkeit unsres Geistes von der Körperwelt ein schweres Dunkel 147
14. Unsre Stellung im Widerstreit und Kampf der Prinzipien . 149
15. Skepsis und Gnosis 151
16. Wir sind gefangen von der irdischen Phantasie und sehnen uns nach Freiheit für die himmlische 155

b) Schwierigkeiten in Bezug auf die Erkenntnis der Natur.

17. Schwierigkeiten im Verständnis dieser Sinnenwelt. Das Geheimnis der Schöpfung 158
18. Das Rätsel der Tierheit 162

c) Schwierigkeiten in Bezug auf die Geschichte.

19. Schwierigkeiten im Erkennen geschichtlicher Dinge 163
20. Die Geschichte scheint aus lauter Einzigkeiten zu bestehen ohne wahre Einheit 170

d) Schwierigkeiten in Bezug auf die religiösen Geheimnisse.

21. Das Unbegreifliche der Religion, der Gotteslehre . . . 172
22. Die Macht des sinnlichen Bewußtseins ein Hindernis des Glaubens und Hoffens 174
23. Das Wissen in der Religion und das Wissen wider die Religion 175
24. Die Bedeutung der neuern Kosmologie 183
25. Die Notwendigkeit und die Willkür verhüllen uns in dieser Welt das Himmelreich 184
26. Uns fehlt der persönliche Gott, die persönliche Vorsehung . 186

Seite
27. Wie ist eine absolute Teleologie denkbar? 190
28. Wie kann ewiges Leben sein? 192
29. Wie ist das Werden ewigen Lebens denkbar? 192
30. Wert und Unwert des Individuums, seiner Vielheit. Schwierigkeit der Unsterblichkeitshoffnung 194
31. Wie kann die übernatürliche Hoffnung wieder belebt werden? 202

IV. Hypothesen, Erkenntnisse, Postulate.

a) Zum Verständnis des Lebens und dieser Sinnenwelt.

1. Das Wissen kann Sache des Naturtriebs sein, ohne Ernst . 206
2. Alle tiefere Erkenntnis enthält wahre Phantasie 208
3. Das Geheimnis im Leben 209
4. Die gebundene Ichheit in der Natur 213
5. Das Zufällige und das Wesenhafte unsrer Sinnenwelt . 214
6. Ein Verständnis der Natur nur möglich unter Voraussetzung einer Welt, eines Ganzen, eines idealen Lebendigen, eines Reiches 216
7. Möglichkeit, Wirklichkeit, Unmöglichkeit. Der Ernst der Wirklichkeit 220
8. Die Zufälligkeit in dieser Welt und die Notwendigkeit . . 223
9. Die Notwendigkeit einer Notwendigkeit 226
10. Die naive Teleologie im gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewußtsein herrschend, aber falsch 227
11. Die falsche Idealisierung dieser Welt in der Lehre von der göttlichen Vorsehung 228
12. Die falsche Idealisierung dieser Welt und des Fleisches überhaupt bei den Theologen 229
13. Es ist eine höchste Teleologie, beschränkt durch die notwendige Materie, die Freiheit der Geschöpfe Gottes 230

b) Die Entstehung dieser Welt.

14. Gut und Böse sind letzte Gründe dieser Welt. Ohne jene Begriffe ist ein Verständnis dieser Welt nicht möglich . . 231
15. Diese Welt ist nicht die Schöpfung Gottes 235
16. Wie Naturwissenschaft und kirchliche Theologie in der Schöpfungslehre einig sind 236

Seite

17. Erlösung und Schöpfung 237
18. Unsre natürliche Außenwelt ist für den Geist, wie eine Amme, vielleicht eine Mutter, aber dem Sohn untergeordnet . . 237
19. Die Entstehung dieser Welt und dieses Erdenlebens . . 239
20. Tausend Jahre sind wie ein Tag 260

c) Die Zeit und die Geschichte.

21. Es handelt sich um die Frage nach dem wahren Werden . 261
22. Wahres Werden und Geschichte ist nicht dasselbe 263
23. Der Ursprung des Zeitlichen ist das Übernatürliche, veränderlich Ewige 264
24. Die Zeit ist für Gott und das Himmelreich peripherisch . 266
25. Die Geschichte, in einer Mitte zwischen Gott und Natur, offenbart ein Werden und ein Vergehen, höchste Teleologie und höchste Gefahr 267
26. Kreislauf oder Geschichte? 270
27. Was bedeutet, was für ein Sein hat die Vergangenheit? . 273
28. Das geschichtliche Wissen hat sowohl subjektiv als objektiv im Christentum mehr Ernst als bei den Alten 277
29. Die Weihe der Geschichte bei den Juden 278
30. Nicht das Wissen, sondern ein neues Herz, übernatürliche Geburt ist der Sinn der Geschichte 279
31. Die Urheber unsres geistigen Lebens 280
32. Weder Geschöpfe Gottes noch Naturerscheinungen sind die Dämonen und Heroen der Geschichte 280
33. Das Geheimnis der Geschichte ist das Zufällige 280
34. Es gibt Atome, ein Vacuum, Hiatus, Saltus, Entstehen, Vergehen, Zufall, Freiheit, That, Wunder 284
35. Vom Ernst in der Welt und was derselbe voraussetzt . . 285
36. Die Geschichte betrifft nicht nur die Umhüllungen des Geistes, sondern den Geist selbst 286
37. Das Dämonische in Persönlichkeiten 288
38. Die Losung der Gegenwart, Freiheit und Autonomie, bedeutet: Freiheit von der Auktorität der Vergangenheit, Auktorität der Zukunft 289
39. Das Bedenkliche der Ansicht (Hegels), daß die Menschheit der Geschichte das Geisterreich sei 294

Seite

d) Die Persönlichkeit.

40. Persönlichkeit und Individuum 297
41. Wie individuelles Seelenleben kann zu ewiger Bedeutung kommen 305
42. Nicht das natürliche Ich, und nicht der reine Geist, aber die verklärte Seele, die durch den Geist als höchste Materie hindurchgegangen, freie Güte geworden ist 306
43. Wahre That grundlos und doch göttlich begründet, persönliche Wesen Werkzeuge und doch wahre Gründe 312
44. Atomistik und Dynamik. Falsche Idealisierung des natürlichen Individuums. Unsre Sterblichkeit und die Unsterblichkeit 315
45. Das Wahre im Mönchtum und im Cölibat 320
46. Der Mißverstand in der Monadologie 322
47. Was ist und wie entsteht die geschichtliche persönliche Seele? 323
48. Das Werden der vielen Persönlichkeiten ist bedingt durch die Wiederherstellung der Einen ewigen Persönlichkeit . . . 327
49. Das natürliche Individuum ist nicht die wahre Monade, es verfällt dem Tode 327
50. Über Lotze und Herbart 330
51. Die Geister Naturen, aber mehr als Naturen 330

e) Das Gottesbewußtsein.

52. Philosophie und Religion hängen zusammen 331
53. Die gegenwärtige Macht des Empirismus hängt zusammen mit dem empiristischen Charakter unsrer gegenwärtigen Religionslehre 331
54. Das Gottheitsbewußtsein im menschlichen Geist 334
55. Aus dem Gottesbewußtsein stammt der Gedanke, daß das Weltall so oder so nicht sein kann 335
56. Die Bedeutung der Philosophie für die Religion . . . 338
57. Glauben und Wissen 339
58. Die beiden Bewußtseinswelten und die Weisheit . . . 345
59. Die Gottheit ein höchstes Erfahrungsgenus. Aber der Theologie ist schon längst die echte Empirie verloren gegangen . 346

f) Der christliche Glaube.

60. Tiefere Gotteserkenntnis wird heutzutage in der Predigt der Gemeinde zu wenig geboten 350

Seite

61. Wir werden Gottes inne. Aber die Gottheit ist eine blendende Sonne, das Göttliche unaussprechlich 353
62. Das Gefühl vom Göttlichen ist nicht das Erste, sondern das Zweite 355
63. Der christliche Glaube besteht nicht in Idealgedanken, sondern im Erfassen einer idealen Wirklichkeit der Geschichte; aber diese muß in die Gegenwart hineinreichen 356
64. Religion muß geschichtliche Erfahrung und objektives Bewußtsein enthalten 361
65. Der Glaube gehört dem sittlichen Bewußtsein an, in welchem ein Empfängnis von Offenbarung wirksam wird 363
66. Sittliches Bewußtsein erfordert Wiedergeburt 377
67. Der Glaube geht über das Wissen, aber nicht über jedes Erkennen 383
68. Die Vollkommenheit der christlichen Geschichte bei der Unvollkommenheit ihrer Überlieferung und ihrer Urkunden . . . 383
69. Wie kann Glaube, Vertrauen, eine Pflicht sein? 385
70. Wie kann Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens als eine Pflicht und Tugend verstanden werden? 387
71. Christus und die Philosophen 388
72. Christum für einen bloßen Menschen halten, kann sehr Verschiedenes bedeuten 389

g) Die ersten und die letzten Dinge.

73. Von der ewigen Natur, der göttlichen Materie 389
74. „Die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes", aber nicht der Endzweck, sondern das vollendete Mittel als Äußerungsvermögen 390
75. Die theosophische Leiblichkeit das vollkommene System der Organe des vollkommenen Lebens, ein Ideal ohne Wirklichkeit 397
76. Gibt es für das vollkommene ewige Leben Leiblichkeit? . 397
77. Auch die freien Geschöpfe sind von Gott abhängig . . . 398
78. Ist unser Sehnen nach dem ewigen Leben Selbstsucht oder Liebe? 399

Seite

h) Schluß.

79. Das Postulat einer vom falschen Idealisieren gereinigten Religionslehre 399
80. Die wahre Gottheit Christi und die Aufgabe der christlichen Theologie 402
81. Die Theologie muß suchen durch Erweckung heiliger Sehnsucht zum Glauben zu führen 403
82. Der Begriff und die Aufgabe des Theologen 410

Berichtigungen:

Seite 367 Zeile 16 von oben lies: zu den Objekten statt in.
„ 367 „ 17 „ „ streiche das Komma nach Synthesis.

Vorwort.

Mit wehmütiger Freude werden alle Schüler, Freunde und Verehrer Steffensens ein Werk aus seinem Nachlaß begrüßen, das einen klaren Einblick in das innerste Streben und Ringen des unvergeßlichen Mannes gewährt. Es ist ein Werk ganz eigner Art, fremd und unverständlich der Außenseite der Zeit, aber in engem Zusammenhange mit den wahren Problemen und Bedürfnissen der Zeit. Zwei Hauptpunkte sind es, um die Steffensens Denken sich unablässig bewegte. Auf der einen Seite stand ihm felsenfest die Überzeugung von der weltbeherrschenden Macht des Guten, von der Unmöglichkeit eines Hervorgehens des Höhern aus dem Niedern; auf der andern wirkte die stärkste Empfindung eines unsre Wirklichkeit nicht nur hie und da störenden, sondern sie ihrer ganzen Ausdehnung nach durchwebenden und gefährdenden Bösen, eine deutliche Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Erwägungen, mit denen man sich gewöhnlich sowohl in der Wissenschaft als in der Religion darüber beruhigt. Der harte Zusammenstoß dieser Überzeugungen trieb eine gewaltige Bewegung hervor, als deren Ergebnis nunmehr diese „Philosophie der Geschichte" vorliegt, ein energischer Versuch, tiefer in den Kern des Weltgeschehens einzudringen und

die dunklen Rätsel des Daseins einigermaßen aufzuhellen, eine durchaus eigentümliche Gnosis auf dem Boden der Gegenwart. Dabei wurden Probleme, die an der äußersten Grenze unsres Erkennens, wenn nicht jenseits ihrer liegen, zum Mittelpunkt der Arbeit, und was als Ahnung zu allen Zeiten ernste Geister beschäftigt hat, das sollte hier zur vollen Klarheit des Begriffes erhoben werden. Unvermeidlich erhebt sich hier die Frage, ob sich überhaupt ein gangbarer Weg dahin finden läßt, und ob nicht aus den versuchten Lösungen der Rätsel größere Rätsel und Verwicklungen entspringen. Aber diese Frage und Sorge hat auf niemandem schwerer gelastet, als auf Steffensen selbst, und weil das der Fall, so ist seine Arbeit nicht zu einem siegesfrohen Abschluß gekommen, sondern mitten im Ringen, mitten im Suchen und Fragen verblieben.

Aber in dieser Unfertigkeit ist sie bedeutender und wirksamer als vieles, was sich fertig und vollendet dünkt. Das Buch hat einen hervorragenden Wert zuerst wegen der gewaltigen Denkkraft und der großen Denkart, die es durchwaltet. Ein Forschen und Sinnen aus dem Großen und Ganzen, ein mutiges Aufnehmen der letzten Probleme, ein tapferes Hinabsteigen auch in die tiefsten Abgründe des Zweifels. Dabei eine große dialektische Kraft, ein Hin- und Herwerfen der Gedanken, nicht aus einem Überschuß und Übermut logischen Vermögens, sondern aus einem unüberwindlichen Drange, der ganzen Wahrheit von allen Seiten Herr zu werden. In dem allen ein stetes Bezugnehmen auf die Zeit, aber zugleich eine sichere Überlegenheit über die Zeit und eine charakteristische Beleuchtung ihres Strebens, ein stetes Aufdecken der Voraussetzungen und Grenzen, die ihr Schaffen auch auf seiner Höhe umfangen.

Das Buch ergreift ferner durch die tiefe Wahrhaftigkeit und den gewaltigen Ernst der Gesinnung. Es ist nicht zunächst geschrieben, um nach außen zu wirken, sondern für den Denker selbst, aus der innern Notwendigkeit einer nach echtem und sicherm Glück dürstenden Seele. Auch sich selbst will der Denker nicht beschwichtigen, sondern befriedigen. So hat sein Werk einen ungeheuren Ernst und eine ausschließliche Richtung auf die Sache, es dient nicht dem Interesse eines Systems oder einer Partei, es hat auch keinen apologetischen Zweck, sondern es spiegelt schlicht und einfach, treu und rein das innere Erlebnis des Denkers, es ist weniger eine Lehre als ein Selbstbekenntnis. Wir sind nicht so reich an solchen Werken, um das gering schätzen zu dürfen.

Das Buch fesselt endlich durch den Zauber seiner Darstellung. Kraft und Schönheit, Schwere und Beweglichkeit sind hier in wunderbarer Weise verbunden und zu einander gestimmt, die Sprache ist groß und würdig ohne irgend ins Pathetische und Pedantische zu verfallen, auch die leisesten Regungen und die verwickeltsten Stimmungen finden hier durch unermüdliches Suchen und Ringen einen glücklichen Ausdruck. Seit Fichte und Hegel ist über die großen Fragen unsres Daseins nicht so mächtig, so eindringlich geschrieben worden, als von Steffensen.

Mit solcher Kraft des Denkens, solcher Wahrhaftigkeit der Gesinnung, solcher Gewalt der Darstellung hat das Werk einen großen heroischen Zug, es muß entgegenkommende Gemüter anregen, packen, erwecken. Aber wenn es zugleich immer wieder an die Schranken unsres Vermögens erinnert und sein Bestes in der Tiefe und Treue des Suchens besitzt, so wirkt es zugleich ergreifend und erschütternd; ohne tiefe Bewegung wird niemand es verlassen, der sich ihm einmal hingegeben hat.

**

Daß ein derartiges Lebenswerk uns jetzt erschlossen ist, dafür gebührt aufrichtiger Dank denen, deren Liebe und Verehrung das bewirkt hat. Eine Lebensarbeit, wie sie hier zum Ausdruck kommt, hat aus einer höhern Ordnung der Dinge einen unschätzbaren Wert in sich selbst; auch ist sie ein willkommenes Zeugnis dafür, daß in allem lärmenden Treiben und aller selbstgefälligen Nichtigkeit des modernen Tageslebens der Sinn für die Tiefen der Dinge nicht überall erloschen war, daß vielmehr in einsamen Geistern sich der reine Tempeldienst an der Wahrheit erhielt, „nicht um eines Nutzens, sondern um eines Segens willen".

Jena.

Rudolf Eucken.

Einleitung.

Was in den nachfolgenden Blättern der Öffentlichkeit übergeben wird, sind wortgetreue Auszüge aus dem handschriftlichen Nachlasse des am 12. Dezember 1888 verstorbenen Professors der Philosophie an der Universität Basel, Dr. Karl Steffensen, das heißt aus dem, was derselbe seit dem Jahre 1874 unter dem Titel „Zur Philosophie der Geschichte" aufgezeichnet hat.

Philosophie der Geschichte muß den Verfasser schon frühe beschäftigt haben. Als Karl Steffensen 1836 während seiner Studienzeit in Berlin, da er noch Jurist war, im Ranke'schen Seminar eine Arbeit über Otto von Freysingen eingereicht hatte, gab ihm der Historiker dieselbe nach Durchsicht mit den kurzen Worten zurück: „Philosophie der Geschichte" — gleichsam als prophetische Andeutung, wohin später die eigne weitere innere Entwicklung ihn noch führen würde. — Im Sommer 1854 wurde Steffensen von Kiel, wo er sich habilitiert hatte, nach Basel berufen. Hier hat er vom Herbst 1854 bis Ende der 70er Jahre Philosophie gelehrt. Und wie herrlich hat er gelehrt! Er war ein Meister im Erzählen wie im methodischen Entwickeln philosophischer Fragen. Man hat aber nicht nur mit

Staunen und Bewunderung und mit dem Gefühl höchsten geistigen Genusses ihm zuhören müssen und hat bei ihm nicht nur Wissen und Verständnis empfangen. Vielmehr wer ist nicht auch innerlichst sittlich ergriffen worden von seiner ernsten Rede und von dem Eindruck seiner mächtigen, ehrwürdigen Persönlichkeit? Jeder Vortrag war ein Schöpfen aus der Tiefe und ein Geben aus der Fülle des Geistes und des Herzens. Die dabei gewesen sind, die diese Stunden miterlebt haben, begreifen vollauf, daß der Mann nicht leicht auch noch Bücher schreiben konnte, zumal er seine Vorträge jedesmal ganz neu durcharbeitete, neu schuf. Nur wenige Aufsätze sind von ihm zum Druck gegeben worden. Dieselben sind zuerst in Gelzers „protestantischen Monatsblättern" erschienen und dann nach seinem Tode in einem Band gesammelt worden. Zu solchem Verzichten auf größere schriftstellerische Thätigkeit hat freilich noch ein innerer Grund wesentlich mitgewirkt, wovon nachher noch die Rede sein soll.

Bis anfangs der 70er Jahre hatte Steffensen auch systematische Vorlesungen gehalten über Logik und Metaphysik, über Ethik und Religionsphilosophie. Diese waren aber bei den hohen Anforderungen, die er an sich selbst stellte, mit der Zeit so angreifend und aufreibend für ihn geworden, daß er sich genötigt sah, sich auf die geschichtlichen Vorträge, d. h. auf die Geschichte der Philosophie zu beschränken. Allein seine innerste Gedankenarbeit führte ihn zuletzt wieder auf das Eine Problem, in welchem sich ihm alle Probleme konzentrierten, auf die Philosophie der Geschichte. Und es war der bis in seine letzten Lebensjahre festgehaltene Plan des Verewigten, ein Werk über Philosophie der Geschichte auszuarbeiten. Wenn nun auch die Ausführung ihm durch die mit der Arbeit sich steigernden Schwierigkeiten der Aufgabe ver-

wehrt wurde, so liegt doch in seinen Manuskripten eine solche Fülle von wertvollen Gedanken und Erkenntnissen, daß es geboten schien, wenigstens das Wichtigste davon in einer Auswahl zu veröffentlichen und es so der Vergessenheit zu entreißen. Er selbst hat sich eine etwanige Veröffentlichung oder Benützung seiner Manuskripte, sei's auf diese, sei's auf andre Weise, als möglich gedacht, wie aus einer seiner Aufzeichnungen, die wir als Vorwort des Verfassers an die Spitze stellen, hervorgeht.

Die Durchsicht dieses Nachlasses und die Auswahl und Anordnung der daraus gemachten Auszüge war nun freilich keine ganz leichte Sache. Und von vornherein mußte man darauf verzichten, sie zu einem systematischen Ganzen, wie es der Verfasser selbst würde dargeboten haben, zu gestalten. Was vorhanden ist, hatte der Verewigte eben als Vorarbeit geschrieben. Und es ist zu vermuten, daß er bei einer Ausarbeitung des von ihm beabsichtigten Werkes wohl manches von dem, was hier nun veröffentlicht wird, würde weggelassen haben. Anderseits ist es aber doch auch von hohem Wert, den Meister des Gedankens mitten in seiner eignen Werkstätte zu belauschen, und was als Inhalt und Ergebnis seiner Forschung hier mitgeteilt werden kann, wird, auch abgesehen von seiner Bedeutung für die Philosophie der Geschichte, als Äußerungen eines so tiefgründigen und reichen Geistes für viele wertvoll sein.

Steffensen war für seine Schüler in ähnlicher Weise eine Autorität wie einst Pythagoras für die seinen. „Er hat's gesagt", das galt ihnen, wenn auch nicht als Grund, so doch als eine ganz bedeutende Instanz. Deshalb liegt diesen und allen denen, welche Steffensen gekannt und gehört haben, sehr daran, seine selbsteignen Worte zu vernehmen. Seine Worte sind denn auch gewissenhaft und genau hier wiedergegeben worden und zwar

so, daß die einzelnen Abschnitte nur solches enthalten, was in den Aufzeichnungen jeweilen als ein zusammenhängendes Ganzes niedergeschrieben ist. Dagegen war es die Aufgabe des Unterzeichneten, die einzelnen Abschnitte zu gruppieren und ihnen zur Erleichterung der Übersicht die dem Inhalt entsprechenden Überschriften beizufügen. Der Verfasser selbst hatte nichts der Art auch nur angedeutet. Das einzige war der Titel: „Zur Philosophie der Geschichte." Die zur Auswahl benützten Aufzeichnungen sind aus den Jahren 1874—1881. Schon der Umfang des Materials nötigte zu einer bestimmten Beschränkung. Es waren aber die Jahre, in denen er sich am lebhaftesten mit diesen Fragen beschäftigte und am klarsten die Ergebnisse seiner bisherigen Forschungen zu ziehen sich bewußt war.

Der verewigte Verfasser ist nicht zu einem fertigen Resultat und einem wirklichen Abschluß gekommen. Sollen wir es beklagen? Entspricht es denn nicht dem wirklichen Verhängnis und geheimnisvollen Ratschluß, welcher über uns waltet, daß wir Menschen nun einmal, auch die Erleuchtetsten, den Himmel in dieser Welt und Zeitlichkeit nicht offen sehen. Auf alle Fälle müssen wir aber die Wahrhaftigkeit ehren, die rückhaltlose Energie der Kritik, die dieser reine Forscher bis ans Ende festgehalten hat durch alle innern Gefahren hindurch. Er hat der Versuchung, einen Abschluß der Gedankenarbeit zu erzwingen, siegreich widerstanden und sich in das Dunkel geschickt, das unser höchstes wissenschaftliches Streben umgibt, unter Leiden. Es war ihm ein tiefes und verzehrendes Leiden, dieses Nichtwissen, dieses Nichtschauen, dieses nicht zur vollkommenen Klarheit durchdringen können. —

Sollte aber darum die ganze Untersuchung ein fruchtloses Unterfangen gewesen sein? Das war sie so wenig für ihn

selbst, als für diejenigen, welche nun an dem reichen Schatze seiner Erkenntnis sich freuen. Und in wem einmal jene Verwunderung erwacht ist, die Steffensen nach Platon so treffend als den Anfang alles echten Philosophierens bezeichnet, der kann sich diesen letzten und schwierigsten Fragen gar nicht mehr entziehen. Dazu handelt es sich hier wahrlich nicht um entlegene oder abstrakte Dinge, sondern um solche Fragen, die unser eigenstes Sein betreffen, und die jeden ernsten Menschen beschäftigen müssen.

Wie viele treffliche Männer haben sich schon, wenn auch in sehr verschiedener Weise, um ein Verständnis der Bedeutung der Geschichte bemüht. Es sei nur an Namen wie Isaak Iselin und Herder, Lessing, Kant, Schelling und Hegel erinnert, und an Lotze, der in seinem Mikrokosmus gerade auch dieses Problem in seiner ganzen Schwierigkeit enthüllt, zwar von ganz andern Seiten und Erwägungen her als Steffensen. Wie skeptisch spricht sich aber auch ein Lotze darüber aus: „Niemand wird ernstlich glauben, die Geschichte geschehe, um von Philosophen philosophisch aufgefaßt zu werden; vielmehr nachdem sie geschehen ist, gibt es nicht einmal eine Philosophie derselben.“ Auch bei Lotze mündet die Erkenntnis schließlich in Ahnungen und Postulate: „Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit und von ihrer Geschichte so zu sprechen, wie wir es thun. Denn diese Menschheit besteht nicht in einem allgemeinen Gattungscharakter, der sich in allen Einzelnen wiederholte, gleichgültig, wie viele

deren sein oder gewesen sein oder noch entstehen möchten; sie besteht nicht in der Menge der unzähligen Einzelnen, die nur unser Denken zu einer Summe zusammenzöge, während die Wirklichkeit sie zerstreute und die einen sein ließe, wenn die andern nicht sind; sondern in jener realen und lebendigen Gemeinschaft besteht sie, welche die zeitlich auseinanderfallende Vielheit der Geister gleichwohl zu einem Ganzen des Füreinanderseins zusammenschließt, in welchem für jeden, gleich als wären sie alle gezählt, seine eigentümliche Stelle vorausberechnet und aufbehalten ist. Und die Geschichte kann nicht ein schmaler Lichtstreifen von Wirklichkeit sein, der zwischen zwei Abgründen völligen Nichtseins, Zukunft und Vergangenheit, sich fortbewegt und haltlos hinter sich in das Nichts versinken läßt, was er dem Nichts vor sich abgerungen; eine bleibende Summe muß gezogen werden, die zu ewiger Gegenwart die Flucht des Werdens und Vergehens verdichtet. Wo das menschliche Gemüt sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne: kraftlos ist jede Berufung auf Nicht-seiendes, mächtig nur die, die lebendig von diesem Gedanken einer solchen Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge durchdrungen ist."

Steffensen hat an Lotze den realistischen Ausgangspunkt, und was im Zusammenhang mit diesem steht, dessen „Idealisieren des natürlichen Individuums" nicht billigen können.

Wir finden dann bei Steffensen stellenweise eine furchtbare Skepsis, die aber bei ihm nur der Ausfluß einer äußersten wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit ist. Darum schlägt seine Skepsis nicht in das bekannte Gegenteil um. Er thut den salto mortale eines Paskal nicht, sondern er nimmt, was von den Überlieferungen des Glaubens an ihn herantritt, mit einer Sorgfalt

der Prüfung entgegen, die wir sonst auch bei wahrhaft großen Männern der Wissenschaft, wenn sie christlich gesinnt, vollends wenn sie Apologeten waren, kaum mehr so finden.

Es vereinigten sich in diesem Forscher Elemente, die nicht oft und nicht leicht bei einander, jedenfalls selten in solcher Harmonie verbunden erscheinen: die tiefe ernste Skepsis eines Paskal, der „Mensch der Sehnsucht" eines Saint Martin, das „unterirdische" Graben Franz von Baaders und die nüchterne, immer und überall kritische, streng wissenschaftliche, methodische Geistesart eines Kant und eines Schleiermacher.

Fragt man nun nach dem philosophischen Standpunkt Steffensens, so mag, wer zum voraus darüber einigermaßen orientiert sein möchte, ein eignes Wort von ihm hiefür annehmen. Es ist „der subjektiv beginnende transscendentale Idealismus", d. h. die mit Selbsterkenntnis beginnende Erkenntnis des reinen Geistes als des wahren Grundes der ganzen Erscheinungswelt, wobei Steffensen aber sich darin vom neuern Idealismus unterscheidet, daß er den reinen Geist vor allem nicht als wesentlich theoretischen, aber auch überhaupt nicht für den allein zureichenden Grund unsrer Erscheinungswelt gelten läßt. Wir finden Verkehrtheit, Böses, trugvollen Schein und Verderbnis in der Welt. Das deutet auf Fall, auf eine Verkehrung der Ordnung der göttlichen Prinzipien in der Schöpfung, die, wenn sie aus dem reinen Geist allein zu erklären wäre, anders sein müßte. Hier tritt ihm nun eben die Geschichte ein. Es handelt sich in dieser Welt um eine Geschichte, um Fall und Erlösung, und dadurch ermöglichtes Werden eines göttlichen Reiches.

Doch wir wollen dem Inhalt des Buches nicht vorgreifen. Viele und vor allem die Schüler des Verewigten werden

in diesen Sätzen eine willkommene Ergänzung finden zu dem, was die „gesammelten Vorträge und Aufsätze" uns schon gebracht haben.

Ob darunter vielleicht das und jenes dem Bereich des Vergänglichen und des Irrens angehört, — wir wissen es nicht. Das aber wissen wir, daß uns hier eine Fülle von Licht, von tiefster und unvergänglicher Erkenntnis dargeboten wird, die auch wohl geeignet ist, jenen ernsten, strengen, wahrhaftigen und heiligen Sinn, der im Leben wie in der Erkenntnis das Vollkommne sucht, in uns zu mehren und zu stärken. Möchte das eine Frucht dieser Veröffentlichung sein, und möge die vorliegende Auswahl aus dem, was seine Hand geschrieben hat, dem verklärten Geiste des großen Lehrers nicht mißfallen.

Imm. Valmer, Pfr.

Ein Vorwort des Verfassers.

Mit einer sehr persönlichen Bemerkung muß ich mein Vorwort beginnen. Sie soll die unvollkommene Gestalt der nachfolgenden Mitteilungen rechtfertigen. Es ist diese: daß ich seit einiger Zeit das Alter über mich kommen fühle wie einen gewappneten Mann, und spüre, daß ich ihm wohl nicht lange widerstehen werde. Es liegt mir nun aber doch daran, einiges von dem, was mich seit mehr als dreißig Jahren vor allem beschäftigt hat, in der Weise, wie sich's mir darstellt, zur Sprache zu bringen, wenn auch nur in Andeutungen und Bruchstücken. Vielleicht können sie Jüngern zu systematischen Durchführungen Anregung geben, vielleicht auch in ihrer fragmentarischen Gestalt hinreichen, unsern Historikern und echter geschichtlicher Gesinnung überhaupt das Herz zu stärken und das Gewissen zu wecken.

K. St.

I. Die Aufgabe.

1. Das Rätsel der Geschichte.

Wenn ein lebenslanges Nachdenken seinen Endzweck wohl zusammenfassen kann in den Ausdruck, daß ein Verständnis der Geschichte versucht wurde, so ist damit ausgesprochen, daß dem, der so forscht, das was man Geschichte heißt, in einem ganz überwältigenden Maße rätselhaft sowohl als wichtig erschien. Die Geschichtschreiber stehen zu ihrem Gegenstand anders. Wichtig erscheint er ihnen wohl, wenn auch nicht gerade wichtiger als andere Gegenstände wissenschaftlicher Forschung und Darstellung. Rätselhaft aber gar nicht oder doch wiederum nur so, wie eben alle Erscheinungen der Erfahrungswelt. Und in keiner Weise fühlen sie sich in ihren Einzeluntersuchungen und in ihrem Erzählen durch eine besondere Rätselhaftigkeit dieses ganzen Gebietes gehemmt. Ganz ähnlich wie wir es ja auch bei den Naturforschern wahrnehmen, die in ihren exakten Arbeiten wenig durch allgemeine Vorfragen über die Seltsamkeit der Natur behindert werden. Nur daß bei diesen vielleicht noch öfter als bei den Historikern einige sinnende und zweifelmütige Erwägungen über die Materie oder das Leben an der Schwelle der Untersuchung angestellt werden. Die edelsten geschichtlichen Darstellungen scheinen solches Bedürfnis nicht zu kennen.

Gewiß hat ja dies seinen Grund darin, daß uns die Gedanken der Geschichte so unmittelbar vertraut, durch gar keine Kluft von uns getrennt sind. Wie könnten sie uns da fremdartig erscheinen und verwunderlich. Das Bewußtsein von ihnen ist ja nur unser entfaltetes Selbstbewußtsein, es bedarf daher keiner Einführung in das Reich derselben. Mit der Natur verhält sich's schon anders. So ist in der That die ungetrübte und unbefangene Freude, die der Geschichtsforscher an seinen Arbeiten und ihren Resultaten hat, wohl begreiflich. Der Eingang dazu ist in keiner Weise verschlossen, und er wandert und pflanzt und erntet lebenslang in seinem Acker, ohne jemals einer Mauer oder Umzäunung gewahr zu werden. Wer da ein Thor suchen muß, scheint ein wunderlicher Fremdling zu sein, der vor Bäumen den Wald nicht sieht. Dennoch ist es ja so, daß wo die Grenze fehlt, auch der Eingang nicht wahrgenommen wird, so daß er auch dem, der im Innern sich befindet, unbekannt bleibt. Freilich scheint es wohl, daß wir da hinein geboren sind. Aber dem Nachdenken erweist sich das doch als eine Täuschung. Weit eher sind wir in die Natur hineingeboren als in die Geschichte. Hinein erzogen mögen wir sein. Wann war nun der Augenblick und welches der Punkt, in dem wir hier eintraten? Wann wurde und wie unser Bewußtsein und Selbstbewußtsein ein solches, das der Geschichte und dem Geiste angehört? Wo grenzt sich die Geschichte gegen die Natur ab? Oder gibt es eine solche Begrenzung und einen Verschluß gar nicht, wie das seit einiger Zeit behauptet wird und, wie es scheint, mit jenem Gefühl unsrer Historiker, daß sie in ihrer Heimat und dem Lande der Geburt seien, in Übereinstimmung. Und doch war das ihre Meinung sonst durchaus nicht. Die Historie galt nie als ein Teil der Naturbeschreibung und die Pragmatik nicht als ein Teil der Physik.

Hier mag ein erstes Nachdenken über die Geschichte beginnen, das nicht historische Forschung ist. Es sucht den Anfang der Ge-

schichte, aber nicht geschichtlich und zeitlich, sondern begrifflich. Es sucht den Begriff der Geschichte, der mit ihrer Begrenzung, ihrem ὅρος zusammenfällt. Der naiven Geschichte scheint es in ihrer schrankenlosen Freiheit wohl zu sein. Und doch sucht sie Anfänge und Abschlüsse. Vielleicht stammt ihr jenes Behagen an der Unendlichkeit aus der Natur und dem natürlichen, nicht dem geschichtlichen Menschen. Denn das Naturbewußtsein ist in der Grenzenlosigkeit als in dem Wesen der Materie zu Hause. So mag es kommen, daß der Historiker sich der vordringenden Naturforschung unserer Tage nur mit Mühe erwehrt. Er spielte selbst in der Wildnis, und das Bewußtsein von der Begrenzung seines Reiches erlosch. Es gehört Ernst und Kampf dazu, es aufrecht zu erhalten, wenn es einmal angegriffen ist. Unsere Geschichtswissenschaft ist zu sehr rein künstlerisch ausgebildet, als daß sie dem so leicht gewachsen wäre.

2. Zum Begriff der Geschichte. Umgrenzung derselben.

Diejenigen Ereignisse, Veränderungen, die wir zur Geschichte zu rechnen haben, scharf zu begrenzen, ist nicht leicht. Es wird wohl eine Grenze, eine Differenz sein müssen, die sie bestimmt. Wenn wir damit anfangen, uns den Geschichtsbegriff scharf begrenzen zu wollen, müssen wir schon erwarten, daß es nicht schnell gelingt. Wir haben den Begriff eben noch nicht; ihn begrenzen heißt ihn bilden. Aber ein unreifes Wissen haben wir doch. Geschichte beginnt und ist da, wo ein Geist arbeitet, oder sich durcharbeitet; nicht nur Geist, Vernunft, — das ist ja vielleicht auch in dem Naturleben der Fall, — sondern ein Geist, Geister, ein geistiges Reich, Seelenreich, Geisterreich. Soweit ist Geschichte da, als Geister-Persönlichkeit da ist, oder entsteht, oder untergeht. Das Unvollkommene aber, das der Begriff der Geschichte immer behalten muß, ist ja dieses, daß er immer ein abstrakter Begriff, eine Abstraktion bleiben muß. Denn er ist ja nicht ein Begriff

einer Substanz, einer οὐσία πρώτη oder δευτέρα. Wie nun? Was ist es denn für eine Klasse der συμβεβηκότα, zu der die Geschichte gehört? Das agere und pati? Aber rechne ich denn zur Geschichte nur die Thatsachen, abgelöst von ihren Thätern? gehören nicht die Menschen selbst zur Geschichte? Also die Wesen dieser Welt, die am meisten Wesen sind? So ist es! Geschichte ist eben ein sehr weiter und umfassender Gedanke, der eine Sammlung von vielen Wesen und Accidentien aller möglichen Art einschließt! Eine Sammlung von Erscheinungswesen und Erscheinungen, ein totum, ein gesammeltes Ganzes. — Etwa das Reich leidender Geister, veränderlicher, außer sich geratener, kranker und ihres Sterbens oder Genesens, ihres Kämpfens gegen den Tod oder auch gegen das Heil oder die Herstellung. Das Ganze, das als Geschichte gedacht wird, ist nicht bloß die Sammlung vieler Geister, sondern diese Sammlung vereint und zerspalten durch Prinzipien, Prinzipien der Geister, d. h. Herrscher der Geister, des Bösen und des Guten, — Erzeuger dieses geschichtlichen Lebens und Kampfes. Nicht die vielen Geister sind die Prinzipien der Geschichte, sondern nur Mittel und Erscheinungen, Wirkungen jener Prinzipien, deren sich aber diese dann bemächtigen, und in ihnen persönlich werden und kämpfen, — und so werden damit die vielen Geister selbst Prinzipien der Geschichte und Resultate.

3. Der Wert und die Wahrheit des geschichtlichen Wissens. Was ist wirklich geschichtliches Wissen und wie gelangen wir zu solchem? Schwierigkeit und Möglichkeit eines solchen.

Welche sind die Eigentümlichkeiten des geschichtlichen Wissens unsres besten Altertumsforschers, wenn er die ganze Fülle seiner Kenntnisse bezüglich des Cäsar, der Römer, Athens, Spartas, der Ägypter vor uns ausbreitet? Das Erste ist dieses: daß überall die Fülle abstrakter Vorstellungen letzten individuellen Gedanken, reichen aber einheitlichen Anschauungen der Phantasie dienstbar gemacht

werden. Auf die Kenntnis und individueller, nicht nur einzelner, sondern einziger Wesen, Wirklichkeiten der Menschenwelt ist es abgesehen. Diese Eigentümlichkeit geschichtlichen Wissens hält uns leicht in der Sinnenwelt, zuletzt der Körperwelt und der Welt leiblichen Lebens fest. Die Phantasie sucht die Bilder des sinnlichen Daseins wieder zu erwecken. Da nun aber in dieser Sphäre die Einzelheiten durchaus nicht Einziges vergegenwärtigen, sondern vielfach gleich wiederkehrende Erscheinungen, so erscheinen doch die abstrakten Vorstellungen und Urteile, die relativ allgemeinen Gedanken als die des gesuchten und gewonnenen Wissens, und die wieder belebten Einzelanschauungen als bloßes Mittel für diese Zwecke. Für das Wissen von Athen und Sparta, der Römer und Ägypter sind alle wechselnden oder gleichzeitigen Einzelbilder der Jahrhunderte nur Mittel, Material. So auch für die Erkenntnis Cäsars das Wissen von seinen einzelnen Schicksalen und Thaten und von der leiblichen Gestalt in ihren veränderlichen und bleibenden Zügen. So wird doch mit der Bereicherung und Vertiefung des Wissens das Erkennen immer mehr allgemein, — das Individuelle verschwindet und erscheint wesenloser, als nur etwa den zufälligen Mischungsverhältnissen der allgemeinen Eigenschaften des Genus angehörig. Cäsar ist ein Römer, die Römer sind Menschen, das Individuelle in beiden gehört den Accidentien, den συμβεβηκότα an. Ist es nur ein zerstreuender und gerade dadurch fesselnder Reiz auf die spielende künstlerische Phantasie ausgeübt, der das geschichtliche Wissen aus der Fülle der Erfahrungen ausscheidet? Daher dasselbe für den rechten verständigen Forscher gering zu achten sein dürfte. Besonders wertvoll nur etwa als Material für die Wissenschaft von der Menschheit, als eine besonders wertvolle Erfahrungsforschung, eine Wissenschaft von demjenigen Wesen, das nicht bloß Naturerscheinung, sondern Natur, Ebenbild des Ganzen ist. Da hätten dann die geschichtlichen individuellen Wirklichkeiten nur deshalb für das Wissen der Anthropologie verschiedenen und

einige einen besondern Wert, weil diese etwa die Fülle des Ganzen in besonders leuchtender Ebenbildlichkeit wiederstrahlten. — Aber das würde ja wohl nur von den wissenschaftlich großen Menschen und Völkern gelten. Aber so waren Cäsar und Sparta nicht. Worin liegt denn der Wert und die sonderliche Objektivität und Wahrheit des Wissens von solchen Individuen? Ist dieser Wert etwa dem der Anschauung der Schönheit in diesen und jenen der irdischen natürlichen Erscheinungen zu vergleichen? die für die gemeine Physik geringen oder keinen Wert hat, aber für das ideale Kunstbewußtsein unschätzbar ist und also auch für das Wissen, das etwa darin enthalten ist. Oder ist die menschliche Wirklichkeit erst in diesen Individuen erkennbar, wahrnehmbar, erfahrbar geworden. Keineswegs in jedem Individuum, in jeder Gemeinde. So also auch in mir selbst nicht, wenn ich auch ein Mensch und ein wissenschaftlicher Mann bin, eine vernünftige Seele, πάντα τὰ ὄντα. Aber wie erkenne ich diese Menschheit denn in jenen einzigen Individuen?

Die leiblich sinnlichen Bilder fürs erste sind ja nur Hüllen, wenn auch in sehr rätselhafter Weise das Innerliche des Geistes durch sie hindurch scheint — etwa wie jene Schönheit durch die natürlichen irdischen Körper. Das geschichtliche Wissen als eine ganz besondere Erfahrung hat mit den leiblichen Bildern und allen Vorstellungen aus der Körperwelt im Grunde in ihrer wesentlichen διαφορά nichts zu thun. Sondern nur mit den Gedanken, deren Inhalt die Sphäre der vernünftigen Seele ist, dem übertierischen (und in diesem Sinn schon übernatürlichen) Leben.

Auch wenn das geschichtliche Wissen die Menschheit etwa nationalökonomisch erforscht bezüglich der notwendigen Arbeiten der Jagd, der Viehzucht, des Ackerbaus, Gewerbes und Handels, also der Erhaltung des leiblichen Lebens, erforscht und erkennt sie eben die Arbeit und Kunst und das verständige Wirken und Erfinden und Gestalten, das dem Geist angehört, — das innere Leben, das

hinter dem äußern und seinen Gütern und Kraftwirkungen verborgen liegt, diese erweckend und beherrschend. Nicht individuelles, aber mehr als persönliches Dasein mit seinen Anstrengungen und Offenbarungen.

Also alle Phantasiebilder, die leibliche Erscheinungen des Menschenlebens als leibliche vorstellen, sind insgesamt für das geschichtliche Wissen nur Hülle, der reinen geschichtlichen Wirklichkeit selbst fremd, wenn auch noch so innig mit ihr verschmolzen. Alles Wissen von der Körperwelt mit allen ihren sichtbaren, tastbaren, sinnlichen Erscheinungen ist dem geschichtlichen Wissen fremd. Es kann diesem vorhergehen, könnte ohne dasselbe vorhanden sein: es wäre möglich die ganze körperliche Sinnenwelt zu kennen, selbst wissenschaftlich physikalisch zu kennen, alle körperlichen Erscheinungen so erklären zu können und doch von der geschichtlichen Wirklichkeit gar nichts zu wissen, nicht einmal ihr Dasein zu kennen. Das wäre möglich! wenn nicht etwa eben das Wissen, vollends das wissenschaftliche Wissen ein Selbstbewußtsein und Selbsterkennen einschließt und voraussetzt, in welchem doch das Subjekt selbst schon irgendwie Objekt wird. Aber dennoch bleibt es ja dabei: wir können unser Forschen und Wissen ganz auf die Körperwelt beschränken, und so erfaßt nun ist diese ganze Sphäre und Welt von Objekten dem Wissen von geschichtlicher Wirklichkeit ganz fremd.

Diesem Gedanken, daß die Leiber als Körper und das Leben als körperliches nicht zur Geschichte selbst gehören, — muß bis auf den Grund nachgegangen werden. Und zwar zunächst in der Erkenntnislehre. Kein Vorstellen konkreter Phantasie ist selbst geschichtliches Wissen. Sondern nur etwa in seinem Dienst stehendes Naturwissen. In seinem Dienste, weil wir etwa nicht anders erkennen, geschichtlich erfahren und wissen können als in sinnlichen Vorstellungshüllen aus der körperlich-leiblichen Erscheinungswelt, oder auch, weil die geschichtliche Wirklichkeit sich ohne solche Kleidung, leibliche Versinnlichung objektiv nicht zu offenbaren vermag: —

So nun stellt sich der Geschichtskundige den Cäsar, die Römer, Athen, Sparta, die Ägypter vor, — das mannigfaltige entfaltete Ganze ihrer Wirklichkeit von einer zusammengehörigen Fülle von Naturgestalten umgeben, in sie verflochten und für unser gegenwärtiges Wissen nie rein ausscheidbar verschmolzen.

Dennoch ist es unmöglich, daß sich unser geschichtliches Wissen, wenn es seiner selbst inne zu werden sucht, mit den Vorstellungen dieser ganzen natürlichen Erscheinungswelt verwechsle und identifiziere. Wenn wir auch diese Hüllen nicht ganz zu beseitigen vermögen, und das nackte Innere sich im geschichtlichen Erkennen immer wieder bekleidet, so ist doch die Unterscheidung dem geschichtlichen Bewußtsein durchaus wesentlich, und wenn man auch von einem körperlichen Leben glaubt sprechen zu dürfen, von einer körperlichen Geschichte, körperlichen Thaten und Schicksalen und Helden wird doch niemand berichten.

Erst im Wissen von der Menschheit also geht das geschichtliche Wissen und Bewußtsein auf. Dann einmal aufgegangen, mag es auch die Wirklichkeiten des natürlichen äußerlich-sinnlichen Wissens durchdringen und in seine Sphäre hereinziehen. — Wie nun aber? Ist alles Wissen von der Menschheit geschichtliches Wissen? Nämlich von dem Menschenleben, wie es nicht nur eine Art des körperlichen natürlich tierischen Lebens ist, von der Menschheit nach ihrer wesenhaften διαφορά, der verständigen Technik, dem Geist, wie er in allen irdischen Menschen offenbar ist? Wenn ich in einer Niederlassung der Wilden des Feuerlandes oder Neu-Guineas lebe, — ist in diesen Wilden selbst geschichtliches Bewußtsein und Wissen vorhanden, lebendig? Und wenn ich, wie ich jetzt bin, rein beobachtend, unter ihnen leben würde, hätte ich geschichtliche Wirklichkeiten mir gegenüber? Wohl deshalb, weil man dieses verneint, spricht man gegenwärtig von Naturvölkern — eben von Stämmen, in denen kein wirklich geschichtliches Leben ist, nicht nur kein geschichtliches Bewußtsein und Wissen, sondern auch kein geschichtliches

Objekt, keine geschichtliche Wirklichkeit, kein Gegenstand geschichtlichen Erfahrens. Und doch ist die Wirklichkeit der empirischen Psychologie ja wirklich da. Es sind nicht bloß Leiber körperlichen Lebens, — ja nicht einmal bloß Tierseelen, — sondern Menschheit. — Geschichte vielleicht nur als Vergangenheit oder als Zukunft, als Möglichkeit, Ruinen oder Keime oder beides.

Wodurch beginnt denn das menschliche Wissen ein geschichtliches zu werden? — Willkürliches Thun ist auch in der Tierwelt und auch zweckmäßige Werkthätigkeit im Nest des Vogels und im Stock der Biene, dem Bau der Ameisen. Ist die Erkenntnis dieser Werke und Erscheinungen nur dem geschichtlichen Bewußtsein und Wissen möglich? Jedenfalls kennt sie auch der Wilde! aber vielleicht kraft seiner geschichtlichen Anlage oder Erinnerung. — Jene Niederlassung der Feuerländer enthält kaum wesentlich andere Elemente als der Bienenstock und der Bau des Bibers und Hamsters. — Wie beginnt geschichtliches Dasein? Es kann in einem Einzelnen oder in einer Gemeinschaft, in vielen zugleich beginnen, das ist kein wesentlicher Unterschied. Aber Heroentum muß aufgehen, d. h. ein bewußtes Streben nach Besserem, — nach der Verwirklichung eines möglichen Guten, das noch nicht da ist, Erfindung, Kunst, — ein schöpferisch gestaltendes Sehnen und Wirken. So wie derartiges hervorbricht, beginnt geschichtliche Wirklichkeit. Auch wenn etwa in einem Mann der Wildnis Forschergeist aufginge, wissenschaftliches Fragen, — bräche Heroentum und Geschichte auf, ein Erwachen freier geistiger Macht aus dunkler Gebundenheit. Aber es ist nicht so, daß dieses Ringen und Idealstreben je das Erste wäre, — eher ist es das Letzte und nur so πως schon im Ersten wirksam, — oder es ist ein Mittleres nur mit anderm Sehnen verschmolzen, — das Streben nach Durchschauen in reinem Licht als Element seligen Liebeslebens. Denn allerdings: Verstand und Wissen ist in allem idealen heroischen Streben enthalten. Aber Wissen, nicht Wissenssehnsucht, — das Wissen ist zunächst nicht Zweck, sondern

Mittel, — das Nachdenken Vermittlung, die emporführt in ein besseres Sein, Leben, Wesen, in eine bessere, ganze Wirklichkeit. Diese innerliche ideale Regsamkeit, Arbeit und ihr Wirken, ihre Werke, — das ist der erste Gegenstand geschichtlichen Wissens, — ihm gegenüber in seiner Sphäre geht das geschichtliche Bewußtsein auf, — das natürlich nur in dem aufgehen kann, in dem es auch Selbstbewußtsein ist oder jetzt wird, der selbst in diese Sphäre innerlichen Strebens hereingezogen ist oder wird, — der schon geschichtlich lebt oder jetzt so geboren wird, im geschichtlich Erweckten. — Wenn in einem Wildendorf ein Häuptling derartiges Bessern und Gestalten begänne, würde da Geschichte beginnen und eine Wirklichkeit für den Geschichtsforscher. Wobei selbstverständlich bleibt, daß der wirkliche Inhalt des Wissens von solcher Wirklichkeit als einer geschichtlichen gar nichts anderes wäre als eben jenes innerliche geistige Leben, Streben, Wirken, also die innerliche Thätigkeit eben in dieser ihrer seelischen Innerlichkeit. Alles äußerlich Sinnliche, der körperlichen Natur Angehörige ist nur Hülle, Kleid, welches das überkörperliche Geheimnis verdeckt, aber zugleich uns sichtbar, erfahrbar macht, weil wir in dieser Leiblichkeit, auch die weisesten unter uns, die Sphäre des Geistes in ihrer Nacktheit nicht wahrnehmen können, sondern nur aus der Leiblichkeit erschließen. Nur durch diese vermittelnde Dunkelheit hindurch leuchtet uns jenes Licht der Geister.

In der That ist nun dieses, so selbstverständlich es auch ist, schwer im Ernst zu glauben! Dieses erste geistliche Wirken und Leben ist so tief mit dem körperlichen, leiblichen Dasein und seinen Erscheinungen verschmolzen, daß es in ihm seine ganze Wahrheit und Wirklichkeit zu haben scheint. Der Dualismus will uns hier in diesen Anfängen der irdischen Menschengeschichten immer wieder im Stich lassen, — wir möchten ohne ihn ganz einheitlich natürlich auskommen. Ist da nicht alles ganz tierisch und so zuletzt vegetativ, mechanisch, — der Leib, das Leibesleben doch alles. Das

Geistige, Innerliche scheint so unbedeutend, am Ende doch nur ein Accidens tierisch-pflanzlicher Natur. Der Wildenheros ein Stier der Herde.

So geschiehts, daß unsre Geschichtswissenschaft immer wieder an ihrer Übernatürlichkeit und dann auch am Dualismus irre wird. So wie sie sich mit den Anfängen der Geschichte, mit ihrer äußersten Peripherie beschäftigt, wird sie naturalistisch, materialistisch. Hier gibts keine andre Rettung für die reine Forschung als die Selbstbesinnung des Forschers, die Selbsterkenntnis seiner selbst als in der geschichtlichen Sphäre stehend und ihr Wesen — nicht nur ihre Hülle — in sich tragend und offenbarend. Ist der Forscher dessen in sich wieder inne geworden, dann spürt er es auch wohl wieder in den Anfängen und der äußersten Peripherie der wirklichen Geschichte des eigentlichen Menschheitlebens. Es sind Anfänge von Geist und Freiheit und Heroentum und Ideal darin. Wo das ganz in der Wirklichkeit fehlt, ist keine geschichtliche Wirklichkeit vorhanden, sondern nur Natur und Erscheinung. Aber gibt es denn wirklich derartiges? Ist je in einem Dorf von Papuas ein Heros geboren worden? So wenig wie in einem Ameisenbau oder in einer Ansiedlung von Bibern. Aber es gibt doch wirklich solche bei den alten Ägyptern und Babyloniern und Chinesen. Sind das vaterlose Muttergeburten, zufällige Metamorphosen? Also Freiheit und Geist und Heroentum und Götter nur zufällige Bildungen, da Erscheinungen sich in Wesen umgestalten, Tiere in Menschen. — Immer wieder wird die rein empirische Geschichtswissenschaft zu solchen Gedanken fortgedrängt. Die Forschung der Gegenwart ist völlig in ihnen befangen, selbst in den ernstesten Historikern. — Der entgegengesetzte Gedanke stellt ja alles auf den Kopf, beginnt mit dem Höchsten, mit übernatürlich Dämonischem. Die empirisch erkennende Wissenschaft fängt nicht mit dem Ganzen, dem Vollkommenen an, sondern mit den Teilen und Elementen, läßt alles allmählich werden, zusammengesetzt werden wie ein Gewebe, eine

Mischung. Wenn Aristoteles in der Politik das Ganze vor den Teilen sein läßt, so ist das unempirisch, unnatürlich, mystisch. Also ein Werden des Höhern, Bessern aus dem Niedern, Schlechtern. Wie denn? Aus diesem allein, — nicht aus ihm als einer Materie, die durch eine ideale, jenseitige, geheime, innerliche Form gestaltet und veredelt wird, sondern aus ihm allein, also aus dem Schlechten als Schlechten! Da wird also Etwas aus Nichts! — Nun ja! das ist ja gerade: Werden, Entstehen, das Wunder, das Unmögliche, das erfahren wird!

Das ist im Grunde jetzt das alte Vorurteil des Empirismus, und so will man die Geschichte erzählen. Ein Werden von unten nach oben, von nichts zu etwas, von natürlichen Bestandteilen zu einem ganz andern übernatürlichen Ganzen, — aus mechanischen Bewegungen wird Leben, Selbstbewegung, Kreisbewegung. —

Das empirische geschichtliche Wissen sieht so aus. Wächst nicht so das römische Reich heran und Athen und Sparta und auch Cäsar und jeder Held? Ein Wachstum allmählicher Zusammensetzung. — In dieser Gestalt der geschichtlichen Wissenschaft verfällt dieselbe ganz dem Vorstellen der äußerlichen Erscheinungen, wenn man auch immer daran festhält, daß diese nur die Zeichen seien für die innerlichen, seelischen Erscheinungen der Sphären des bewußten Lebens. Die mechanische Physik lauert im Hintergrund. Nur mit Mühe wehren sich unsre Geschichtskundigen gegen den Materialismus körperlicher Stoffe und Bewegungen.

Dem gegenüber gilt es nun vor allem, daß wir einmal vollen Ernst machen mit dem Gedanken, daß doch alles geschichtliche Wissen durchaus die körperlichen Erscheinungen alle nur als Hüllen, Verhüllung und Bekleidung irgend welcher seelisch-geistiger Wirklichkeiten betrachtet. Daß also das eigentlich geschichtliche Wissen einzig und allein im Reich der vernünftigen Seelen ist.

Das scheint anfangs fremdartig, gewaltsam, verkehrt. So sehr sind wir durch die Vorstellungen der Phantasie verwöhnt. Aber

es ist doch so, und das muß einmal ganz durchdacht und demgemäß das eigentlich geschichtliche Erfahrungswissen verstanden und gereinigt werden. Nicht das natürlich leibliche Individuum, sondern die persönliche Seele in ihm, und so auch nicht die Leibes und das Leibesleben, sondern einzig und allein die selbstbewußten Seelen der Griechen und Römer und etwa die gemeinsame Seele in diesen Seelen, der alle belebende, durchleuchtende, beherrschende Geist, dieses höhere, reine, allgemeine Ich — die sucht und erkennt das geschichtliche Wissen.

Es gilt, daß unsre Geschichtskunde sich dessen wieder recht bewußt werde, daß sie durchaus die Seelenlehre und zwar die Lehre vom Geist, von der vernünftigen, persönlichen Seele als der Menschheit voraussetzt, und zwar das in vollstem Ernst! Und daß sie allerdings die Tiere und alle Tierheit als solche zur Natur rechnet, wenn sie auch die Formel des Descartes ablehnt. Im wesentlichen waren alle Historiker mit ihm einig. Es gehört schon zum philosophischen Naturverständnis, wenn Platon und Aristoteles und der Seelenwanderungsmythos die Sache geheimnisvoller finden. — Wenn jene Denkart sprach: wo die Geschichte anfängt, fängt die Seele an, — so diese: wo die Seele, Seelenartiges anfängt, fängt auch schon Geschichte an.

Ob nun also auch die Geschichtswissenschaften als solche sich aller jener körperlichen und sinnlichen Hüllen der Außenwelt nicht entschlagen können, — das Wissen von diesem Wissen, die geschichtliche Wissenschaftslehre muß sich auch in ihrer ersten empirischen Gestalt, soweit irgend möglich, von allem, das nicht Geschichte ist, zu scheiden und zu reinigen suchen.

Unser gegenwärtiges wissenschaftliches Leben krankt daran, daß unsrer geschichtlichen Wissenschaft dieses wissenschaftliche Selbstbewußtsein fehlt. Sie ist zu sehr naiv, natürlich geblieben, indem sie als künstlerische Arbeit sich gestaltete. Sie hätte sollen der specifisch menschlichen Erfahrungsseelenlehre im allgemein menschlichen

Bewußtsein eine sichere Stätte bereiten. Aber sie besinnt sich nur ungern auf ihre Logik und Wissenschaftslehre. Sie überläßt sich der Phantasie und dem Bedürfnis der gemischten träumerischen Vorstellungen. Wie der Maler in Gefahr ist, den Leib für den Menschen zu halten, ähnlich auch unsre ganze gelehrte Geschichtschreibung mit ihrer künstlerischen Darstellung.

Wenn man mit der Zweiheit und Scheidung Ernst macht, ists auf einmal, als verschwänden die Wirklichkeiten der Geschichte völlig. Und in der That, die bekleidete irdische Gestalt derselben verschwindet. Die nackten, geschichtlichen Wirklichkeiten aber sind unvorstellbar.

Aber sind nicht auch die idealen Wahrheiten unvorstellbar, übersinnlich, ganz innerlich? Kannst du die reine Gerechtigkeit, Güte, Weisheit, Tapferkeit, künstlerische Macht und Begeisterung vorstellen, schauen, tasten, hören, riechen, schmecken? So auch den Geist, die Seele nicht, in denen dieses alles wirklich ist, lebt, sich offenbart, aus dem göttlichen Quell sich mitteilt. Gesinnungen, guten und bösen Willen können wir nicht als sinnliche, Raum und Zeit erfüllende Bilder und Bewegungen vorstellen und als Material für ein Kunstwerk gestalten. — Jene Vollkommenheiten, Ideale, alle als ein Ganzes, sind die Gottheit, Gott. Die Seelen bilden ein göttliches, der Idealsphäre peripherisch angehöriges Reich, — in ihnen ist Zweiheit, Entzweibarkeit. Aber das alles bleibt innerlich, eine Welt des Geistes.

Das Reich der Ideale, der Gottheit, tritt uns zuerst ins Bewußtsein, wiederum vermischt mit der Erfahrung der Menschheit, dem menschlichen Selbstbewußtsein; wie dieses letztere vermischt mit den sinnlich-körperlichen Vorstellungen der reinen Äußerlichkeit. Das Werden der Erkenntnis und Weisheit setzt aber das Scheiden und Entfalten der Mehrheit der Prinzipien und Sphären voraus. So muß die Sphäre der vernünftigen Seele, der Mitte zwischen der Gottheit und Natur, dem Ideal und den sächlichen Erscheinungen

rein ausgesondert werden als die Sphäre der Geschichte, wie sehr sie auch etwa einerseits mit der Gottheit, der Idealwahrheit, auf der andern mit der Natur, Sinnenwelt, Körperwelt verwebt und von dieser überwachsen und in das Dunkel gestellt ist, — so daß wir sie in der Wirklichkeit oft gar nicht verspüren, — wenn nicht wir selbst bei uns gegenwärtig wären, da wir doch immer als Forscher und Nachdenkende geschichtliches Bewußtsein und Dasein haben.

Aber wie nun erfahren, erkennen wir dieses Unvorstellbare, dieses ganz Innerliche der Gottheit — und zunächst der Seelen, des Geistes? Nicht zuerst in aller Wirklichkeit aus uns selbst heraus, wie die Psychologen oft meinen, sondern wir selbst werden erst jenes geistliche, wirkliche Wesen und Leben durch das Erfahren, Wahrnehmen, Bewundern. Das ist ja die Erziehung! Erzeugung, Mitteilung oder Erweckung eines geistlichen Lebens durch seelische Einwirkungen, Thaten, Offenbarungen. Und erst in solchem Erzeugt-, Erweckt- und Erzogenwerden werden wir des vor uns, über uns seienden objektiven wirkenden Wesens inne. Aber allerdings das Subjekt, das des geschichtlichen Geistes inne wird, wird des Objekts nur inne, indem es selbst ein wesenverwandtes Subjekt wird, als solches erwacht, zu sich selbst kommt; — es wird desselben, wenn auch nicht aus dem eigenen Subjekt als der Urquelle, doch in dem eigenen Subjekt und nie ohne die erweckte Wirklichkeit von diesem inne.

Solcher Art sind alle die Erfahrungen, die den geschichtlichen Wissenschaften zu Grunde liegen. Also keineswegs Wahrnehmungen mit den Augen und Händen und daraus sich bildende abstrakte Vorstellungen, sondern Wahrnehmungen, die auf einem Bewußtsein gänzlich andrer Art beruhen. Es kann kindisch scheinen, auf so Selbstverständliches und nie Geleugnetes aufmerksam machen zu wollen. Und doch ist es dringend notwendig. Die Selbsterkenntnis der geschichtlichen Gelehrsamkeit fehlt unter uns fast gänzlich.

Wie kommen wir zu einem rechten gründlichen Wissen von Cäsar und Platon, Paulus und Newton und von den Römern und Ägyptern, Athen und Sparta? Wie wenig bedeuten für die Beantwortung dieser Fragen solche Gedanken wie die der Anschauung, Wahrnehmung, Erinnerung, Abstraktion! Wir müssen uns ja Rechenschaft davon geben, was in einem erkennenden menschlichen Subjekt oder Ich nötig ist, wirklich lebendig da sein muß oder sich als erkennendes Vermögen bilden muß, um ein solches Wissen zu gewinnen.

Wenn wir dem nachgehen, dann erst wird uns allmählich zum Bewußtsein kommen, wieviel in der geschichtlichen Wissenschaft wohl mit bloßen Wörtern gearbeitet wird. Wie verhält sich wohl das eigene innere Leben, die persönliche Wirklichkeit zu der Fülle geschichtlicher Wirklichkeit, die der Geschichtsforscher zu besitzen, zu erkennen glaubt?

Welche Gedankenfülle auch die Betrachtung des Sternenhimmels in einer Menschenseele erwecken mag, — Gedanken geschichtlichen Wissens sind nicht darunter. Wenn ich vom Berggipfel aus weites Land überschaue, — auch da ist zunächst kein geschichtliches Bewußtsein angeregt, geschichtliche Objekte nehme ich nicht wahr. Erst wenn ich die Ackerfelder erkenne und in denselben die Gebäude der Menschen oder in weiter Einöde den Tempel von Segesta, da tritt geschichtliche Wirklichkeit in das Wahrnehmungsgebiet ein. Aber auch hier ist ja leicht zu scheiden, — nicht die Steine sind die geschichtliche Erscheinung, sondern deren Gestaltung und Vereinigung zu diesem sichtbaren Ganzen, — das zweckmäßige und schöne Erfinden, Schaffen, Verwirklichen eines künstlerischen Gedankens und Planes. Also nicht diese körperlichen Denkmäler als solche gehören eigentlich der geschichtlichen Wirklichkeit an, sondern der Außenwelt; der Geschichte nur das, was darin Geist, vernünftige, künstlerische Seele war und ist.

So muß das natürliche, menschliche Wahrnehmen in der

Sinnenwelt die geschichtlichen Wirklichkeiten suchen. Das ist der wahre Sinn des Gedankens, daß die ganze Geschichte übersinnlich sei. —

Die Größe und Weite der körperlichen Natur ist es, welche auch in der Gegenwart wieder alle geschichtliche Wirklichkeit den Forschern als unbedeutend erscheinen läßt, wenn sie es auch nicht Wort haben wollen. Und in der That überwältigt uns alle jene Unendlichkeit, und alles zeitliche, wirkliche Dasein scheint darin zu versinken. In der unendlichen Zeit ist es doch ein nichtiger Augenblick. Die Zeit überwältigt auch das Seelenleben, jedes Bewußtsein und daran ändert auch der Idealismus nichts! Alle Sinnen- und Erfahrungswelten sind doch nur kurze, flüchtige Erscheinungen, wenn auch die Augenblicke unzählbar scheinen. Wenn die Zeit im Bewußtsein, in der erkennenden Seele ist, so ist sie es nur in den kürzesten, nichtigen Augenblicken des heraklitischen Jetzt, das da ist als wäre es nicht: ἐσμέν τε καὶ οὐκ ἐσμεν. — Unser geistiges, menschliches Leben ist ja gerade so kurz, wie das natürliche, tierische, körperliche. Alles Leben ist sterblich, auch alles Bewußtsein und also mit ihm die unendliche Zeit, welche die Zeit des Bewußtseins, der wirklichen Menschen ist. Das sind zahllose, vergängliche, nichtige Zeiten, und wie die Zeiten des Bewußtseins, so auch die Räume.

So ist auch die geschichtliche Wirklichkeit in dieser Welt und das Wissen von ihr nichtige Erscheinung an einigen wenigen Orten und in, mit der Unendlichkeit verglichen, kurzen Zeiträumen. Während die Natur, die Raumeswelt und Materie bleibt mit ihren Kräften, vergeht die Geschichte wie ein Traum, und in kurzem ist von ihr nichts mehr übrig, auch keine Erinnerung mehr. So ist das Wissen von der Geschichte nichts wert. — Nichts wert? Was bedeutet das? Wenn die Natur, die Materie Wert hat, gut ist, weil sie überall und immer ist, so hat also das schrankenlose Sein Wert. Aber eben dieses Objekt, die Realität selbst, — nicht das

Wissen davon, denn das ist ja seelisch, zeitlich, vergänglich. Und das Wissen von der Natur ist nicht besser, wesenhafter, als das von der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn diese auch klein und vergänglich ist.

Aber das Wissen von der Natur und Materie ist vielleicht wertvoller, weil nützlicher, Mittel zum Lebensgenuß. — Das wäre ein anderes Gut als das Sein und Bleiben der Selbsterhaltung; aber wie? Das Leben selbst ist ja nur zeitliches vergängliches Empfinden und wird nur ein Gut durch die Begierde, das Bedürfnis, es ist nur eine Erfüllung eines Mangels, das Ja nach einer Verneinung, dem aber alsbald wieder die Verneinung folgt. Wie das Wissen als Mittel, so sind auch diese Zwecke der Empfindung vergänglich, nichtig.

Wert ist nicht im Objekt als solchem und auch nicht im Subjekt als solchem; sondern erst in einem Subjekt-Objekt, einem Ganzen, einem Universum, das Gemüt hat oder ist, Gefühl, Bedürfnis, Sehnen, Geben und Nehmen, Wirken und Werden, in einer ewigen Schöpfung und Erlösung, einer Geschichte.

So ist das irdische, das tierische Leben mit seinen zeitlichen Empfindungen noch wertlos. — Das wahrhaft wertvolle Leben muß ein ganz anderes sein, ein Leben des Geistes und Gemüts. Das geht uns erst in der Geschichte auf, in der Menschheit. — Aber jenes erste Erschauen menschlicher Bauwerke, auch der schönen Kunstgebilde, — und der Ackerteilung und Landarbeit und des Gewerbes der Städte, das bleibt doch noch wie ein Spiel. Wie Platon den ersten Staat schildert, eine Republik der Schweine, den aufgeschwemmten und dann den Reichtum suchenden, genußsüchtigen, erobernden Staat. Da ist nirgends wahres, ewiges, innerliches, göttliches Gut darin; — dieses ganze Leben und Werden endigt in dem Höhlenkerker dieser Sonne und Schattenwelt, — das ἀγαθόν bleibt jenseits, Geheimnis.

Aber immer wieder bricht hier die Frage auf: ist nicht doch

alles Gute, Begehren, Fühlen, Gemüt, Wille, That nur dieser Natur angehörig? Oder gibt es wahrhaft ewig Wertvolles? Ist vielleicht Wahrheit und Erkenntnis unsre Gottheit, das A und O unsres Lebens und Strebens, das innerste selige Geheimnis in uns? So daß, wenn wir auch sonst dadurch keineswegs selig und ewig und göttlich werden, sondern vielleicht Jammer und viel Qual und Todesangst und endlich der individuelle Tod als unsre Zukunft und Wirklichkeit erkannt wird, dennoch eben in der Erkenntnis der Wahrheit selbst reine Seligkeit des stillen ewigen Lichts geschmeckt und erfahren und offenbar wird, — also das ewige Geheimnis und Jenseits doch in diesen Augenblicken, in der Zeitlichkeit erscheint. Wir lassen alles Übrige, Sterbliche, Leidende in uns als Natur und Offenbarungsmittel bestehen, sehen ihm stille zu wie einer Hülle, die endlich zerfällt und verwandelt wird, wir selbst aber identifizieren uns mit jener jenseitigen Wahrheit.

Die Inder, Parmenides, Aristoteles, im Grunde auch die Stoiker, vielleicht selbst Platon, verfallen dieser Vergottung des Wissens.

Aber wie? ist nichts Übermenschliches? Und wenn es Übermenschliches, ganz Übernatürliches gibt? Weiß ich auch dieses? Oder weiß ich davon gar nichts? Ob es ist oder nicht ist? Aber dann ist mein Wissen doch unvollkommen, und ich weiß nicht alles, das Universum? — Aber ich weiß von Übernatürlichem und Übermenschlichem! Nämlich von den Idealen! Die bin Ich nicht, — ist diese Seele und Welt nicht! Aber ich liebe sie, sehne mich und strecke mich darnach, — suche sie soweit möglich zu werden oder, wenn dieses nicht sein kann, sie zu umfangen, zu lieben, zu verehren, zu bewundern, anzubeten! — Hier ist wohl die Sphäre der praktischen Vernunft, des vom Ideal bewegten, aber, da das Ideal zu ihm und er zum Ideal gehört, zum Gottesreich, des sich selbst bewegenden Geistes.

So würde die Welt der natürlichen Begierden und Güter

noch zur Sphäre der Erscheinungen gehören. Aber über diesem Begehren und seinem Bewußtsein und Wissen in uns ist noch das Sehnen und Streben ins Übernatürliche und Übermenschliche hinaus. Hier eben öffnet sich wirklich das Jenseits der Erfahrungswelt. Auch die rein theoretische Metaphysik oder Theologie ist doch ein Sehnen und Streben zur idealen Wahrheit hin, — zum Ideal der ganzen Vernunft, die mehr ist als der natürliche Mensch mit seiner Wahrheit. Hier erst also, im innerlichen, geheimen, himmlischen Jenseits ist die Sphäre des wahren, höchsten Guts, des Endzwecks und Zweckgrundes alles Werdens.

Hier erst beginnt wirklich die geschichtliche Sphäre als übernatürliche, nämlich über der natürlich irdischen Menschheit ganz erhabene. Ohne die Religion, das Jenseits, die Offenbarung des Geheimnisses, ohne Erweckung, Erleuchtung, Erlösung, Wunder ist keine Geschichte, geschichtliche Menschheit, sondern nur die der heutigen Anthropologie, in der That der prähistorischen Menschheit, der vor und außerhalb der wirklichen Geschichte lebenden und sterbenden, — der tierischen, die nur die Erscheinungsgeschichte, Scheingeschichte des höchsten Tieres hat.

Also das Verhältnis zum Übernatürlichen und somit auch Übermenschlichen, — das ist der Grund und das Treibende der Geschichte. Da wird es dann sofort einleuchtend, daß der völlige Mangel des sinnlichen Offenbarseins eines solchen Verhältnisses ein unaussprechlich seltsames und verwirrendes Rätsel für die wahre geschichtliche Menschheit ist. Sie wandert also wirklich in finstrer Nacht und (ohne etwanigen wirklichen Glauben an gewisse Offenbarungen der Gegenwart oder Vergangenheit oder Zukunft, — geheimnisvolle Vermittlungen und Verknüpfungen mit jener übermenschlichen Sphäre des Geheimnisses!) — ohne irgend ein Dämmern oder Herableuchten irgend eines himmlischen Sternes. Ehemals hielt man wohl die Sterne für übermenschliche Wesen und Götter. Jetzt nicht mehr, sondern sie scheinen Naturwesen zu

sein ganz wie die Erde, — der natürliche Mensch also schon an ihrer Spitze, mit seiner Sinnenwelt und Natur sie alle seiend, — eben diese Weltseele, Sternhimmelsseele, selbst seiend. So gibt es für den Menschen der Erfahrung nichts Göttliches, Himmlisches, Überirdisch-Übermenschliches, das wirklich wäre. Unsre physische Astronomie zieht ja den Sternenhimmel ganz in unsre Natur und Materie hinab. Die Erde ist ein Stern, aber die Sterne sind eben Erde. Nichts Übernatürliches!

Aber wie? Sind nicht Ideale in uns, über uns? — Ja. Aber die sind nichts Wirkliches, keine ganze, volle, konkrete Wahrheit, sondern nur reine Gedanken, Ideen, also sie gerade nur bloße Erscheinungen, — ekstatischer Traum unsrer natürlichen Dichtkunst, die mit unsren Begierden und Freuden, mit unsrem natürlichen Leben und seinen Trieben sich vermählt und so in der Menschheit etwas von jenen Traumbildern der Ekstase von Poesie zeitigt.

So ist das wahrhaft und schlechthin Wertvolle, das höchste ewige Gut und Leben doch nur eine Erscheinung der Natur in der Kunst — nichtig. Es gibt kein unbedingtes Gut, kein ewiges Leben, keine selige Gottheit, kein Himmelreich. Sondern nur ewige, stille Materie, dunkle Natur und Wechsel der Erscheinungen ohne Anfang und Ende, zu welchen Erscheinungen auch alle Wirklichkeiten des Menschenlebens gehören.

Das etwa sind die Gedanken, die in unsrer Gegenwart das wahrhaft geschichtliche Bewußtsein absorbieren, — den Geist in die Natur versinken machen.

Wie geht es zu, daß wir an die wahrhafte Wirklichkeit der Ideale nicht glauben? Es kommt daher, weil wir uns ein höchstes Gut, ewiges, göttliches Leben — durchaus nicht vorstellen können. So bleiben die Gedanken vom himmlischen, göttlichen, seligen Wesen und Leben immer schattenhaft, nebelhaft, am Ende schöne Reden mit nur halbem Sinn, halbwahre Formen ohne Inhalt. Und darüber kommen wir nie hinaus.

So sinken wir immer wieder in den Naturalismus und Materialismus zurück. Alles Geistige, Persönliche nur eine besondere Figur und Erscheinung des Sächlichen. Und der Idealismus rettet uns nicht daraus; — denn er weiß als solcher nicht, daß den Vorstellungen unsres Ich Gedanken, Wirkungen, Offenbarungen eines Gottes zu Grunde liegen. Und gegen Behauptungen der Menschen, — der Väter, d. h. der frühern jugendlichen unkritischen Zeitalter sind wir nun aber mit Grund und ganz natürlich mißtrauisch geworden. Wir beseitigen sie also zunächst, bis sie etwa, völlig geprüft, sich bewährt haben. Das ist der Sinn des heutigen Empirismus. Die Gegenwart ist wissenliebend und zwar streng wahrheitliebend, daher auch prüfend.

Aber ein wesentlich neues Wissen, das müßte durchaus ein wesenhaft neues Erfahren sein, eben wirkliche Offenbarungen eines mit andern uns unbekannten Sinnen oder mit Erfahrungen eines ganz andern uns unbekannten Lebens ausgestatteten Wesens (Heroen, Gottmenschen). So etwa: wir müssen durch Begründer der Geschichte, des geschichtlichen Lebens, durch Erzieher, Erwecker, die von Oben, d. h. aus der Sphäre der Geheimnisse kommen, dazu vermittelst der Sprachmitteilung als einer Samenhülle für das Ausströmen und Einfließen des Jenseitigen zum zweiten Mal geschichtlich übernatürlich erzeugt werden. Auch diese Erweckten wären aber doch nur Weise, Menschen, wie wir geschichlich erweckte Menschen jetzt alle sind, — nur freilich die ersten Erwachten, also nicht von andern Männern, sondern aus dem Innersten selbst der verborgenen Geheimsphären Erweckte, also Stammväter, Gründer, auctores, mit übernatürlicher Macht inneren Lebens ausgestattet.

Der Empirismus unsrer Tage meint, diese Auffassung der Offenbarung und solche Offenbarungen von Heroen, geschichtlichen Lebenserweckern reiche nicht aus. Solche Gründer und Erzeuger, Erzieher zu geschichtlichem Leben, zu innerm, geheimem, seltsamem Glauben und Hoffen und Thun und Gesinnt-sein — seien doch am Ende

nur natürlich sinnlich verständige Menschen, wir wir alle, tierisch auch sie gezeugt und geboren und auferzogen, nur von besonders lebhaftem, schnellem, umfassendem Verstand und dazu Dichter, Künstler ohne es zu wissen.

So glauben die ungläubigen Forscher unsrer Gegenwart, so aber vielfach auch die Gläubigen die Religion, das Christentum, die Kirche auffassen und demgemäß beurteilen zu müssen. Während unsre deutsche spekulative Theologie ganz richtig versuchte, sich aus diesem Empirismus, dem gläubigen wie dem ungläubigen, herauszuarbeiten und in eine neue und letzte Entwicklung der wahren alten Mystik einzukehren.

Es gilt auf der einen Seite (nicht in uns als natürlichen Tier-Menschen, sondern) in uns als geschichtlichen, erzogenen, also an der heroischen Erweckung irgendwie Anteil habenden wirklich das Licht und Leben Christi selbst, d. h. ganz dasselbe, das mit diesem identische Leben und Licht des aus dem Geheimnis ausgeströmten heiligen Geistes zu enthüllen und zu erkennen; auf der andern Seite des wirklichen Geheimnisses inne zu werden, das doch hier sich offenbart, — nämlich daß und wie geschichtliches, übernatürliches, ideales Leben in der natürlichen Menschheit erweckt, erzeugt worden ist. Wiedergeburt von Erziehern, die Heroen, aber doch Menschen waren, — wirklich aber wunderbar, — natürlich geboren und doch übernatürliche Kräfte, Wesenheit in sich tragend und uns vermittelnd, — ein ganz übernatürlich-übertierisches, aber doch ganz und durch und durch menschliches Leben. So daß doch ihnen eine wesenhaft andre Erfahrung durch bessere Sinne oder ein gänzlich der Menschheit fremdes und fremdbleibendes, ganz unerreichbar göttliches ewiges Leben beizulegen niemals ein Grund sein kann. Sondern wir alle sollen werden ganz was der Heros und Erlöser, der Erwecker und erstgeborene Bruder. Ihr übernatürliches Leben und geschichtliches Prinzip war durchaus das wahrhaft menschliche, das göttlich-menschliche, gottmenschliche.

Wie aber? Sind diese Heroen und Mittler nicht doch für die Menschheit eine Verbindung mit der übermenschlichen Welt, dem ganzen Geisterreich vermittelnd? Das wäre vielleicht das jenseitige Erfahren und Leben, das den Erzeuger der geschichtlichen, der himmlischen Menschheit doch von der ursprünglichen Menschheit selbst unterscheidet; — er ist über Versuchung und Fall erhaben, Sieger, von oben her, ewig erleuchtet und belebt; — während die Menschheit hinabschaute und sank, hielt jener ideale Mensch den Blick nach oben gerichtet und geöffnet. —

Diese Abneigung gegen das Verständnis aller Theologie und Religionserkenntnis als einer Metaphysik, der Erleuchtung aus einem neuen, übernatürlichen, geschichtlichen Leben und dessen persönlicher Besinnung — also als einer wesentlich philosophischen zweiten Erkenntnis — und die Neigung dagegen: Erfahrungen allein als Erkenntnisquelle gelten zu lassen, also auch in sogen. Offenbarungen nur wesenhaft neue besondere Erfahrungen, etwa auch neuer Sinne zu suchen — die bilden in unsrer Gegenwart ein gewaltiges Hindernis für die Erweckung der Frömmigkeit und ihrer Erleuchtung. Daraus entspringt die Meinung, entweder sei der Mittler, der uns Offenbarung bringt, ein ganz andres Wesen als die Menschheit, mit einer ganz andren Erfahrung und einem ganz andren Leben etwa der Vergangenheit oder auch der Gegenwart, — oder auch er sei nur ein Mensch mit der gemeinen Erfahrung und dem allgemeinen Leben, und dann könne er uns nichts offenbaren, wenn er auch sehr gesunde Sinne und etwa insbesondre einen ganz außerordentlich scharfen und schnellen und kräftigen und umfassenden Verstand hat. Weder dieses, noch jenes ist die wahre, übernatürliche, geschichtliche Wirklichkeit. Die diphysitischen Vorstellungen sind phantastische Entstellungen der Erkenntnis des gottmenschlichen Wesens. Der gegenwärtige Monophysitismus hält den natürlichen Tier-Menschen, die Hülle des Geistes, des göttlichen

Geschöpfs und Kindes für die ganze, die wahre Menschheit. Alles Übrige für Erdichtung.

Ganz und wesenhaft neue, d. h. übernatürliche Erfahrungen machen, d. h.: Offenbarungen empfangen, erleuchtet werden, göttliches, jenseitiges Geheimnis erkennen, ahnen, fühlen. Denn mit all diesen verschiedenen Ausdrücken hat man wollen andeuten, daß es sich hier nicht um das gewöhnliche objektive Bewußtsein des sinnlich-natürlichen Menschen handle. Es ist ein innerliches Erleben, sowohl soweit es etwa Empfängnis, als soweit es Thätigkeit ist. Sofern aber doch Erkenntnis darin ist, thut sich hier die zweite, philosophische oder metaphysische Erkenntnissphäre auf. Es ist ein Sinnen, das auf geheime Wahrheit gerichtet ist, und durch ein Licht, das aus der Tiefe dringt und in uns Dämmerung wirkt und Sammlung und Erinnerung, — uns zu sich emporzieht. Platon hat dieses Emporgerissenwerden und -klimmen aus der Sinnenwelt der Erfahrung in die Sphäre des Wahren, Schönen und Guten der Offenbarung der wahren Sonne besser verstanden und auch als Selbstgespräch der idealen Dialektik besser bezeichnet als Schleiermacher mit seinem Gefühl und Fries mit seiner Ahnung. Obgleich die Unvollkommenheit und Dämmerung dieser himmlischen Erleuchtung in diesem unserm Erdenleben allerdings einen Ausdruck fordert. Frei in die wahre Sonne schauen kann ein irdischer natürlicher Mensch niemals. Darin mögen die alten wie die neuesten Platoniker gefehlt haben, daß sie das für möglich hielten und nicht minder die ältere orthodoxe Theologie.

Die Geschichtsforscher lassen die allgemeinen Grundfragen nach dem Wesen und Inhalt der Anthropologie, der Wissenschaft von der Menschheit, lieber ganz im Dunkeln und unentschieden. Ob sie von einem Seelenreich, einem Geist, einer persönlichen Vernunft handeln, das wissen sie nicht. Genug: sie erzählen von Menschen und menschlicher Gesellschaft; und was das ist, scheint wohl jeder zu wissen. In Wahrheit aber ist allerdings die echte geschichtliche

Erkenntnis und Wissenschaft die wahre Lehre von der menschlichen Seele, von der vernünftigen Seele in dieser irdischen Natur, im natürlichen, irdischen, pflanzlich-tierischen Leben.

Wie nun? Können und sollen wir nun nicht aus dieser ersten Wissenschaft der reinen Erfahrung von der Menschenseele, der Vernunft der Menschheit in dem Leben der Erd-Natur — höhere, abstrakte Wissenschaft bilden, da wir induktiv vom Einzelnen hinweg streben zu dem Bewußtsein des Allgemeinen, der allgemeinen Wesenheiten und Gesetze, von anschaulichem zu begrifflichem Erkennen und Wissen? Aber wie? Wir kennen ja nur Ein Individuum, Einen Geist, Eine Vernunft, die wirklich da ist, die menschliche, den Menschheitsgeist im Erdenleben. Also durchaus nur ein Einziges Wesen, durchaus nicht ein einzelnes wie die Individuen der Gattungen. Sind aber wir Menschen nicht solche übernatürliche Individuen, Personen, Geister?

Zunächst sind wir nur Individuen der natürlichen Tier-Gattung: Mensch, die nicht die geistlich geschichtliche Menschheit als solche ist, sondern nur deren Hülle und Mutterschoß oder Amme. Erst durch die Erziehung der geschichtlichen Menschheit gewinnen wir Teilnehmung an der Persönlichkeit der wirklichen Vernunft, des Geistes auf Erden. Und das wahre Wissen, — also wohl überhaupt das wahrhaft vernünftige Bewußtsein und Selbstbewußtsein, der wirkliche Geist, ist in uns allen, wird und bleibt in uns allen, die wir geschichtlich, vernünftig, erweckt sind, wiedergeboren, erzogen, — Einer! Das ist die wirkliche Persönlichkeit der übernatürlichen Menschheit.

So bleibt es also dabei: wir sind nicht viele Geister, sondern Ein Geist, Eine persönliche Vernunft, — nicht nur eine theoretische, sondern auch Eine praktisch-poietische Vernunft, Ein himmlisches Blut und Leben.

Daher keine Abstraktions- und Induktionswissenschaft aus dieser Einen Geschichte des einzigen, wirklichen Erd-Geistes zu gewinnen

und auch nicht zu suchen! Sondern nur wirkliche, innerlich anschauende Selbsterkenntnis, volles Selbstbewußtsein himmlisch wachen Lebens, Wiedergeborenwerdens, d. h. Sterbens und Verklärt-, Auferweckt-werdens ist zu gewinnen und zu erstreben. Das thut uns not, — ist unsre Bestimmung, die ideale Wahrheit dieses Erdenlebens.

Das Geisterreich mögen wir nur durch Divination erraten und glauben, wenn sichs nicht durch wunderbare Offenbarung in heiligen Augenblicken der Ewigkeit kund thut. —

Hier mag man erkennen, wie viel darauf ankommt, daß wir die Erkenntnis des persönlichen Geistes und der menschlichen Individuen, der geschichtlichen und der natürlichen Menschheit endlich und ein für allemal gewinnen. Sonst will das Geschichtswissen immer abstraktes und induktives Naturwissen werden.

Unsre Geschichtswissenschaften aber scheinen nun doch eben bis auf den heutigen Tag einen solchen Unterschied zwischen dem persönlichen Geist und dem menschlichen Individuum nicht zu kennen. Sie meinen auch nicht, daß sie nur den Einen, einzigen und in diesem Sinn allgemeinen Geist der Menschheit als die ganze Vernunft des Erdlebens, die das Naturleben träumend hervorbringt und dann beherrscht, sogar beurteilt und damit sich selbst richtet und reinigt und bekehrt und verklärt, — zu offenbaren haben, sondern eher viele Geister, — wenn nicht so viele wie Individuen, doch so viele wie geschichtliche Gesellschaften, Gemeinschaften, deren jede ihren Dämon oder Heroen hat, ihren Stamm- und Schutzgeist. — Es ist so: Die geschichtliche Seelen- oder Geisteslehre, Wissenschaft von der geschichtlichen theoretisch-praktisch-poietischen Vernunft ist noch nicht gewonnen, so auch das geschichtliche Erkennen und Wissen, Erfahren noch nicht verstanden.

Aber die Geschichtskundigen erzählten von jeher — ohne es zu wissen, nicht unbewußt, aber unreflektiert naiv in diesem Sinn. Sie suchen und erkennen das Wirken und vielleicht sogar: Erscheinen

der Vernunft, eines ganzen persönlichen, heroischen Geistes in der Menschheit in ihrem Erdleben, — vielleicht auch eines Kampfes zwischen einem heroischen Geistwesen und einem dämonischen, — einem außer sich-Setzen und -Geraten und einem zu sich -Kommen und zu sich selbst-Bringen. Nicht wirklich und wahrhaft Vieler, sondern Eines solchen Geistes oder Geister-Kampfes; — denn alle Geschichtsforscher erkennen Ein Ideal der menschlichen Lebensgemeinschaft, nicht wahrhaft und ewig viele. (Jetzt vielleicht wären manche geneigt: Völker und Staaten und Kirchen mit verschiedenen Idealen, Gesinnungen und Gesetzen zu behaupten und als gleichberechtigt gelten zu lassen. — Aber die Einheit der Wissenschaft bleibt doch! Also die der theoretischen Vernunft. Und damit wird auch die der Ethik und der Poietik, der Religion und Kunst wieder hervorbrechen. — Wie im jüdischen Monotheismus die Götter der Völker vor dem Einen Gott der Menschheit und Welt, Israels, allmählich verschwinden. — Die Vielheit der Heroen und Ethiken und Künste wie die der sogenannten Weltansichten ist nur zeitlich, vergänglich, gehört der Geschichte als einem Werden und Kampf der Gliederung der geschichtlichen Leiblichkeit an, — nicht dem Ewigen, Idealen, Gottmenschlichen in ihr.)

Der natürliche Individualismus, der in der geschichtlichen Erfahrung und Erkenntnis, wie sie unter uns auf Erden sich nun einmal gestalten muß, führt das geschichtliche Bewußtsein so leicht in den Naturalismus zurück. —

So ist denn freilich die geschichtliche Seelenlehre eine gänzlich andre Wissenschaft als die sogenannte Seelenlehre als Naturwissenschaft. Diese ist wie die gewöhnliche, natürliche Empirie abstrakt und induktiv. Jene durchaus andrer Art, Erkenntnis aus einer sehr komplizierten, schwer zu ergründenden, intellektuellen Anschauung der Offenbarungen Eines Einzigen Wesens, eines übernatürlichen, überirdischen, aber in diese Erdnatur und das Erdleben verflochtenen zeitlichen Geisteslebens, Geistessterbens, — Todes- und Geistes-

werdens, wieder Erweckens und Erwachens. — So bleibt das geschichtliche Erkennen und Wissen: Geschichte, — verwundertes Schauen; denn in dem Kampf zwischen φθορά und γένεσις vollzieht sich ein Wunder, — ein Werk Gottes des Schöpfers, das doch nicht in der Ewigkeit steht, sondern in der Zeitlichkeit, — eben ein Werk der Gnade, der Erlösung, der Herstellung. Sein Gegenstand, Inhalt, seine Wahrheit ist nicht Erscheinung, die nur dieses ist, nur Mittel, sondern Offenbarung, Vermittlung ewigen Lebens, Dasein einer zweckursachlichen Verwandlung, eines wahrhaftigen absoluten Endzwecks.

So wird der gemeinsame Geist, die Eine gemeinschaftliche Vernunft des Ganzen angeschaut, in seinem Werden, Kämpfen, Wirken, seiner Macht und Knechtschaft erkannt. Und keineswegs ist das Verhältnis der menschlichen, individuellen Seelen zu diesem einen ganzen Geist dasselbe, wie das des natürlichen Individuums zu seiner Gattung, die zu seinem Begriff gehört und ganz in ihm ist. Sondern der eine Geist der Menschheit umschließt und belebt und beherrscht und erweckt und erleuchtet die Seelen der geschichtlich vernünftig gewordenen, vom Ideal ergriffenen Individuen, — wie der ganze Leib seine Glieder, verschieden von diesen und doch in allen gegenwärtig.

4. Zur Aufgabe.

Was eine philosophische Erörterung über die Geschichte eigentlich bezweckt, wäre dieses: Ich möchte es unsrer Zeit zum Bewußtsein bringen, daß diejenige Sphäre der Wirklichkeit, die wir gewohnt sind, Geschichte zu heißen, in allen in ihren Teilen und ihrem ganzen Gewebe in den ihr eigenen Grundgedanken Geheimnisse in sich birgt. Daß diese in frühern Zeiten in der Gestalt unbestimmter und schwankender Voraussetzungen den geschichtlichen Erzähler und Hörer beherrschten, in unsrem kritischen Weltalter aber eben um dieser Gestalt willen sehr natürlich in Frage gestellt, be-

zweifelt, endlich verneint und beseitigt werden. Da wo dieses nicht wohl möglich ist, daß sie da doch mehr und mehr statt als wesentliche Grundgedanken zu gelten, vielmehr zu bloßen, unwichtigen Accidentien herabgesetzt werden. So die Begriffe der Zufälligkeit, der Willkür und Freiheit in allen geschichtlichen Vorgängen. Daß damit also jene Geheimnisse selbst, deren dumpfes und schattenhaftes Bewußtsein sich in jenen Voraussetzungen darstellte, allmählich als selbstverständlich, nichtig ausgeschieden werden und damit die Geschichte ihrer Seele beraubt wird, nämlich für das wissenschaftliche Bewußtsein, für die Erzähler und Hörer unsrer Tage. Denn freilich bleibt ja die Geschichte als Objekt, was sie ist, den Forschern aber bleibt nur ihr äußerlich wahrnehmbarer Körper als Erkenntnisgegenstand übrig und die geschichtliche Wissenschaft wird die letzte Abteilung der mechanistisch-chemischen Physiologie. Mit der eigentlichen Zufälligkeit der geschichtlichen Wirklichkeit verschwindet auch ihre Kehrseite, die idealische Teleologie, die seltsame Beurteilung aller dieser Thatsächlichkeit nach über ihnen waltenden Maßstäben, die wir Ideale zu heißen gewohnt waren. — Weiter, daß diese Geheimnisse, die unter den Neuern Kant und Schelling am entschiedensten verspürt und auch zu enthüllen versucht haben, mit den Grundvorstellungen der Religion dem Bewußtsein vorschwebten, die eigentliche Gnosis aller Religionslehre und Theologie ausmachen.

5. Disposition der Aufgabe.

Nach der Einleitung wird die erste Untersuchung einer Philosophie der Geschichte darauf gerichtet sein müssen, die Bedingungen zu enthüllen, durch welche allein eine Geschichte (die also auf den ersten Blick unmöglich scheint, Verwunderung weckt) möglich wird. Also der Begriff einer Geschichte ist festzustellen — induktiv kann das nicht geschehen; denn wir kennen nur Eine Geschichte, die der Menschheit — also anschauend, abstrahierend, begrenzend gegen das, was in unsrer Erfahrungswelt nicht Geschichte ist, d. i. die mathematische

Natur, die Mechanik (alles übrige, sinnliche, teleologische in der Natur gehört wohl schon zur Geschichte). Dann ist die Unmöglichkeit des Seins eines so gearteten Etwas aufzudecken, also die Widersprüche im Begriff oder doch zwischen ihm und dem Dasein, der Existenz (in einer Außenwelt, Natur, einer mechanischen Welt). Und endlich die Vermittlungen, durch welche solches dennoch möglich werden kann, Möglichkeit geschöpflicher Freiheit, göttlicher oder dämonischer Genesis und φθορά. Erst auf diese Untersuchung kann die philosophische Erforschung unsrer wirklichen Geschichte folgen, und zwar ihrer wiederum ihren allgemeinen Grundzügen nach, — aber nicht mehr denen der Idee der Geschichte überhaupt, sondern nun, nachdem erkannt ist, wie diese als genus verschiedenartig sein kann oder, sofern stets individuell, viele individuelle Gestalten haben, annehmen kann, — dieses Individuums der menschlichen Geschichte, Erdengeschichte. Auch sie wiederum ist höchst verwunderlich, seltsam. Das Unmögliche, Widersprechende scheint in ihr potenziert, so regellos, so dem Zufall verfallen ist sie. Wie nun wieder war allein eine solche Geschichte möglich? Was ist ihr οὐκ ἄνευ? — Dann zuletzt: wie ist sie wohl wirklich entstanden, begonnen — und welches wird ihr Ende, Ziel sein?

6. Wie die Philosophie der Geschichte bis dahin behandelt worden ist.

Die Philosophie der Geschichte ist bis dahin auf dem pragmatischen Standpunkt stehen geblieben. Nicht nur bei Herder, auch bei Hegel. Kant und Schelling hatten Gedanken, die darüber hinausgingen. So besonders Schelling, wenn er schon in der Jugend im System des transscendentalen Idealismus die Kunst als das Höchste und Letzte setzte, — da war das Verständnis der Geschichte in ihrer Rätselhaftigkeit berührt. — Das Heroentum ist nie ohne dämonisches Element, ohne die Willkür des Künstlers. Aber Schelling faßte seinen Gedanken nicht so, sondern blieb bei der schönen Kunst,

der Dichtung, der Teleologie Kants stehen. Seine Philosophie der Geschichte blieb in der Region der Naturerklärung — wie auch früher bei Kant — beim absoluten Staat der Rechtsmaschinerie gebannt. Obgleich Kant in seiner Religionslehre das übernatürliche Geheimnis der Geschichte, der Wiedergeburt berührt hatte und das Verständnis der Erlösung und in ihm das der Geschichte eben als der übernatürlichen Sphäre der Wirklichkeit.

7. Platon und die Philosophie der Geschichte.

Was hier gesucht wird, ist die Philosophie der Geschichte. Wenn man die Aufgabe so bestimmt, so tritt sofort ins Licht, wie weit Platon von ihrer Lösung bleibt. Aber was ihn auszeichnet, ist eben das, daß er immer sich dessen bewußt bleibt, daß in dieser Sphäre für uns nur Dämmerung zu erreichen ist, und daß er sich auf mythische Darstellung zurückzieht. Das sokratische Nichtwissen mit seiner Mystik hält ihn doch wohl im Streben nach einer γνῶσις in der πίστις fest. Aber allerdings, da ihm das Bewußtsein der Geschichte doch nur kaum aufdämmert, so bleibt ihm auch die Lösung des Rätsels wohl zweifelhaft, und er versucht sie im Timäus, in der Politie, vielleicht ja auch im Politikos in verschiedener Weise.

8. Wie wird ein Verständnis der Geschichte gewonnen?

Ein Verständnis der Geschichte (Philosophie der Geschichte) kann nur gewonnen werden in einem Verständnis der ganzen Erfahrungswelt und des gesamten Erfahrungswissens als ein Verständnis der innersten Sphäre dieses Ganzen, die als solche das Ganze in gewissem Sinne beherrscht und durchdringt. Eine Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie uns Menschen zugänglich — auf Grund und im Licht der ewigen Wahrheiten, der Ideen, Ideale der Vernunft, ihrer Analyse und der Schranken, Formen, Gesetze, die aus ihnen hervorgehen, — angeschaut, durchforscht, durchleuchtet.

9. Ein wahres Verständnis der Geschichte muß die idealisierenden Voraussetzungen fahren lassen.

Die gründliche Verwandlung, die für ein wahres Verständnis unsrer Geschichte mit unsrem geschichtlichen Bewußtsein vor sich gehen muß, besteht zunächst in dem rückhaltlosen ins Licht-Stellen der Zufälligkeit und Willkürlichkeit unsrer geschichtlichen Wirklichkeit im Gegensatz gegen alle jetzt herrschenden Gedanken, die auf idealisierenden Voraussetzungen und Vorurteilen beruhen, seien diese in vermeintlicher, metaphysischer, idealer Notwendigkeit begründet oder in der vollkommenen Güte Gottes als des absoluten Weltherrschers, wie die gegenwärtige christliche Frömmigkeit sich diese Idealgedanken entwickelt hat. In dieser letzten Denkweise hat die Willkür im Grunde nur in Gott ihre Stätte, in dem unbedingten Herrn. Die Zufälligkeit hat gar keine Stätte, denn alles und jedes ist absolut, göttlich begründet, sei es durch Gesetz oder durch Willkür. Dies ist nun der Punkt, da ich mit unsren deduzierenden philosophischen Systemen, aber auch mit den Gedanken unsrer Frommen zusammenstoße und in Kampf mich befinde. Wo aber überdies kaum irgend ein Hoffen möglich ist, daß ich diese ans Idealisieren gewöhnte Lebensansichten überzeuge. Eher noch die philosophische; — die der Frommen findet jede Zufälligkeitslehre gottlos; selbst Lessing ist geneigt dem zuzustimmen. Das Gemüt, das der Beruhigung bedarf, wird sich gegen eine Weltansicht wehren, die tiefe Angst aufregen kann.

10. Was die Philosophie der Geschichte sucht, suchen soll.

Die naive Geschichte ruht auf der naiven Selbsterkenntnis, die im Selbstbewußtsein der geschichtlichen Menschheit des heroischen sittlichen Lebens, des Gewissens dämmert. Wenn dann aber diese an sich selbst irre wird, nicht mehr Metaphysik sein will, sondern Physik, dann schwankt und stürzt auch die alte Geschichtswissenschaft. Da gilt es nun jenes naive Selbstbewußtsein des geschicht-

lichen Menschen als wirkliche Selbsterkenntnis verklärt wieder herzustellen und so ein Verständnis der Geschichte wieder zu eröffnen. Das ist die erste Aufgabe, welche die Philosophie der Geschichte hat. Sie soll den Grund nicht bloß wiederherstellen, sondern rein und fest endlich ganz ans Licht schaffen, auf dem das geschichtliche Bewußtsein und Wissen von Alters her ruht, aber trügerische Scheingründe mit in seine Voraussetzungen hereinziehend, daher durch die Kritik der Gegenwart ins Schwanken geraten, an sich irre werdend. — Das ist die erste Aufgabe. — Die zweite dann: die Idealerkenntnis von Gott und seinem Reich, Theologie und Kosmologie. Das sind eben die Erkenntnisse von den wahren letzten Gründen, den Prinzipien. Keineswegs ist jedes natürliche Menschen-Individuum ein Prinzip, eine ἀρχή, aber in der Menschheit ist ein solches und ein andres über und unter ihr. Das über ihr zerfallend in das Geisterreich und seinen Herrn. —

Die Natur ist die Welt der Notwendigkeiten.

Die Naturphilosophie sucht das volle tiefste Verständnis dieser Notwendigkeit selbst und ihrer Welt, eben ihre wahren Gründe. Wie die Geschichtsphilosophie das Verständnis der Freiheit sucht und ihrer Welt, d. h. die Wirklichkeit wahrer Gründe selbst, ihr Wirken und sich Offenbaren in jener Notwendigkeitswelt. Aber die Philosophie der Natur hat insofern ein ganz andres Verhältnis zur Physik als die Philosophie der Geschichte zur Geschichte, weil diese selbst schon ein zweites höheres Wissen der Besinnung ist. Das geschichtliche Wissen beruht auf Erlebnissen, Idealbewußtsein und Beurteilung (Gesetz und Gericht) und einem Erraten und Schließen nach Analogie und Deuten von Zeichen, deren Wesen selbst verborgen bleibt. Es ist also schon metaphysischer, geheimnisvoller Natur. Die Philosophie der Geschichte sucht also nur: das geschichtliche Bewußtsein ganz von den fremden Beimischungen, die dasselbe überwuchern, zu reinigen und zu vertiefen und zu verklären, in die Sphäre des Gottesbewußtseins emporzutragen. Das

ist der Sinn der Philosophie der Geschichte: das geschichtliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein soll hier aufs höchste gesteigert, vollendet werden; die Fülle der Urgründe soll aufgeschlossen werden.

II. Der Weg.

a) Die Mystik.

1. Das Fehlen eines himmlischen Sinnes und die Philosophie.

Wenn man sich das menschliche Geschlecht einmal vorstellt als mit vier Sinnen statt der fünf begabt und etwa die Augen ihm versagt denkt, — da wäre es ja möglich, daß es — den Tieren würden die Augen gleichfalls fehlen — sich auch so erhalten hätte, daß es Kultur und Wissenschaft, auch Naturwissenschaft hervorbrächte. Aber wie seltsam, wie gewaltsam, wie künstlich vermittelt würden alle Vorstellungen sein, wie unsicher und schwankend die ganze Welt farbloser Gestalten. Unsre jetzige Stellung zum überirdischen, übermenschlichen Jenseits ist ganz eine solche. Uns fehlt der himmlische, göttliche Sinn. Die Philosophie ist nun gar nichts andres, als daß der Mensch, dem dieses Versagtsein jenes Sinnes zum Bewußtsein kommt, und der sich blind weiß (sokratisch unwissend), nach irgend welchem Ersatz für diesen furchtbaren Mangel sucht und ringt. Das ist das Nachdenken. Das Sinnen, das Ringen nach Sammlung aus der Zerstreuung, nach völliger Besinnung führt uns zunächst nur zu tiefstem Innesein des durchaus unersetzlichen Mangels, des uns auferlegten Geschicks. Aber allerdings liegt ja in dem Aufgehen dieses Bewußtseins und Selbstbewußtseins und seinem vollkommnen Fest- und Gewißwerden ein

Geheimnis. Wie kann man erkennen, daß man etwas nicht hat, nicht ist — wie kann man ein Leeres, einen Mangel, eine Dunkelheit wahrnehmen? Nur durch Sehnsucht, Trieb, Begehrung, Bedürftigkeit. Es ist ein göttlicher, himmlischer Trieb, der aus der Zerstreuung des natürlichen Lebens dieser Erde zu sich kommt, sich sammelt, findet, ablöst, über das Dunkel des Nichtseins und Nichthabens, dessen er inne geworden, trauert, brütet, vielmehr darüber, also über dieses Nichtsein und Nichthaben nachdenkt. Die ganze reine philosophische Besinnung ist in der That nicht mehr als nur dieses. Aber allerdings geht dem, der so stille hält, allmählich eine Dämmerung auf. Das Leben dieser Welt tritt nach und nach in ein Licht, das von einem Jenseits auf sie fällt und sie als Bilder, als Erscheinungen, als eine Mittelwelt, ein Zwischen erkennen läßt. Es drängt sich hier in uns der Keim und das Erwachen eben eines jenseitigen Sinnes und Bewußtseins in seinen ersten Anfängen und embryonischen Zubereitungen durch. Aber freilich, wie würde es sein, wenn der himmlische Sinn wirklich in uns aufginge! Und wie wird es sein, wenn er etwa jenseits des Todes in uns aufgeht! Platon faßt dieses Leben wohl als ein Leben in Zwist und Verdunkelung. Aber daß das Sterben eben deshalb ein wirkliches Aufgehen der Freiheit und des Lichts und Schauens und Lebens sein könne, das wird im Dunkel gehalten und ähnlich wie bei Kant nur eine Fortsetzung des Sinnens und Forschens — Annäherung ins Unendliche offen gehalten. Um persönlich zu einem solchen Hoffen auf das Aufgehen himmlischer Sinne nach dem Tode zu gelangen (die also in diesem Leben noch embryonisch verschlossen, wenn auch zur Vollendung still heranreifend wären), werden wohl die kräftigen Bekenntnisse und Offenbarungen solcher Männer, die schon hier in Augenblicken wenigstens fast zu jenseitigem Schauen gelangt waren, wenigstens ein mächtiges Vorgefühl, Vorschauen, Tasten, Innesein jenes Zukünftigen empfangen haben, für den Hörer (oder Leser) viel beitragen können. Aber

das sind doch unsichere Einwirkungen. Es ist ein Widerschein von Fremdem, der leicht wieder verschwindet. Das Wesentliche und Beste in einem mißtrauisch-kritischen Lebens- und Zeitalter ist doch dieses, daß wirklich zuerst einmal jene Sammlung und völlige Ablösung, Befreiung der Seele eintrete, ein ganz ernstliches Fallenlassen der zerstreuenden Bilderwelt, dieser Zwischenwelt gezwungener Relationen, ein sich in die Stille und Einsamkeit, die Armut Zurückziehen. Darin hatten Sokrates und Platon Recht; und die jetzigen Theologen verstehen das meist noch weniger als die patristische, viel weniger als die mittelalterliche Mystik. Auch unsre Wissenschaft gehört eben zu der Herrlichkeit dieser Welt; und die Metaphysik oder Philosophie als Wissenschaft schwillt nur dadurch an, daß sie mit den Vorstellungen dieses Lebens in Verhältnis tritt, mit ihnen kämpft und sich mit ihnen vermischt, auch wenn der Geist sich reinigt und erhebt und befreit, diese Welt und ihr Wissen beurteilt und richtet. Insofern hat Kant nicht Unrecht, wenn er der Gottesgelahrtheit spottet. Das Gottesbewußtsein ist einfach und wortlos, wie Goethe und Schleiermacher sagen. Nur daß alle drei die Mystik, was das Erkennen betrifft, auf Skepsis ziehen und den Blick des Ja für Verneinung zu halten in Gefahr kommen. Sie halten eben die Unwissenheit für das Wissen, weil sie auf ein himmlisches Auge und Schauen nicht zu hoffen wagen.

Um den Gedanken, daß ein himmlischer Sinn uns fehlt, einleuchtender zu finden, müssen wir einmal recht inne werden, wie wir ja doch gar keinen Sinn besitzen, der Seelen wahrnimmt. Weil es einmal so ist, meinen wir, es könne nicht anders sein; aber das ist ein Vorurteil. Denn wenn auch die Seelen und das ganze Geisterreich in sich sind, also innerliche Wesen und sich innerlich erscheinend, so ist doch eben dadurch, daß sie zueinander ein Verhältnis haben, wirken und leiden, ein Reich bilden und eine Geschichte, schon gewiß, daß sie auch äußerlich erscheinen können. Sonst wären sie absolut einsam und alleine. Der himm-

lische Sinn wird also zuerst gerade der sein, der Seelen und Geister, Götter wahrnimmt, nicht bloß ihre Bilder und Schatten im Spiegel, im Wasser, sondern sie selbst ungeblendet! Die Sterne und selbst auch die Sonne!

2. Die philosophische Einkehr.

Wir müssen inne werden, daß wir in diesem Leben und in dieser Welt, d. i. in unsrer ersten gegebenen Natürlichkeit und ihrem Bewußtsein (der Sinnlichkeit) ganz durch Umhüllungen abgeschlossen sind, durch welche allerdings Offenbarung hindurchscheint, aber immer nur durchaus vermittelt, indirekt, halbverdunkelt, dämmernd, Vermuten, Erraten, Nachdenken, Deuten, Erklären, Zweifeln und Sinnen hervorrufend und fordernd. Es ist schon ein zweites Denken, eine Reflexion, eine erste Besinnung, die dann aus diesem Schein auf ein Sein schließt und so Urteile und Begriffe bildet, urteilt, erklärt, versteht, ein natürliches Verständnis gewinnt. So leben wir durchaus in einer Welt von Verhüllungen ohne es recht zu merken. Wir können es ja nicht ändern. Wenn wir aber auch unser Leben nicht ändern können, so ist es doch wichtig, daß wir unsern Zustand recht deutlich erkennen: Wir haben ein verhülltes Leben in einer ganz verhüllten Welt, Subjekt und Objekt, Erkennen und Wahrheit sind beide verhüllt. Dies ist der Grund und Boden, auf dem dann die religiöse, die philosophisch-theologische Forschung und Offenbarung erwachsen mag, als die Vertiefung und Verklärung unsres Verhüllungsbewußtseins. So unser Urteil über diese Welt feststellend, ziehen wir uns aus diesem verhüllten Erkennen zurück, sammeln uns in uns, und es beginnt sich doch eine Verwunderung über diesen seltsamen Zustand zu regen. Wir wenden uns nun der verhüllten Wahrheit zu, dem Dinge an sich, dem wahrhaft Seienden, dem Objekt hinter den Hüllen des Scheins. Dasselbe entfaltet sich dem Sinnen in die Elemente eines idealen göttlichen Seins, in die Ideen, die Prin-

zipien, aus denen ein unverhülltes Wesen besteht und die ein unverhülltes Erkennen wahrnimmt. Das ist das reine Selbstgespräch der zu sich selbst kommenden Vernunft im natürlichen Verstand der Menschheit. Allerdings nun ist Selbsterforschung ein erster Übergangsschritt aus der Welt und dem Wissen der Verhüllung, der Bilder und Zeichen in die Sphäre der Dinge an sich. Schon die Psychologie und ebenso die Logik und Ethik haben einen solchen Charakter an sich. Es ist falsch und irreleitend, daß Kant das nicht genugsam beobachtet. Dennoch hat er Recht, daß wir so schnell und leicht nicht aus den Hüllen und Accidentien herauskommen, aus dem Diesseits der Natürlichkeit und Äußerlichkeit in das Jenseits. Erst das Bewußtwerden des Absoluten, des Vollkommen-Göttlichen, führt aus dem Diesseits heraus an das Thor der Offenbarung; aber ohne die Reflexion, das Zurück- und Einkehren in die Seele ist eine Erhebung zu den Ideen, dem Ideal der reinen Vernunft, dem Göttlichen ganz unmöglich. Aus der Natur, wenn sie auch schön und erhaben ist, geht der Weg nur durch Seele — Geist zu Gott. Und ebenso das erste sittliche Selbstbewußtsein, das der Freiheit, des Gewissens, der Verantwortlichkeit, der Pflicht. Ja dieses eröffnet wirklich, wenn auch noch unsicher und kindlich und leicht dem Zweifel verfallend, die höhere Sphäre des Bewußtseins. Denn in der theoretischen Seelenlehre betrachten wir uns selbst noch als gegebene innerliche Erscheinungen. Hingegen im sittlichen Selbstbewußtsein, sofern dieses wirklich ein sittliches, praktisches ist, nicht ein theoretisches, spiegelndes, nicht in Begriffe gefaßtes, sondern schlechthin anschauendes und beurteilendes, also nach Geboten oder Idealen messendes Selbstbewußtsein ist, da bricht ein ganz anderes Verhältnis auf. Das erste daran ist das Beurteilen als Vergleichen mit einem ganz anders als durch Wahrnehmung gegebenen Maß, Gesetz, also nicht Naturgesetz, sondern Gebot! Ideen, Ideal. Aber hinter diesem Bewußtsein, welches auch schon der Kenntnis des Schönen in der

Natur zu Grunde liegt und somit noch der Sphäre der Verhüllungen angehört, enthüllt sich allmählich das der persönlichen Freiheit, da Ich selbst Ursache bin, nicht mehr bloß Objekt und nur spiegelndes Subjekt, theoretischer Geist; sondern wahrhaft wirkliches Subjekt-Objekt, d. h. ein ganzes, absolutes, vollendetes Wesen (ein Geschöpf Gottes! ein Ding an sich!). Das Erkennen nun in dieser Sphäre, in der sittlichen, ist etwas gänzlich anderes als das der Erfahrungs- und Naturwissenschaften des bloß theoretischen Geistes. Empirische Begriffe und Gesetze nützen und bedeuten hier nichts. Richten ist noch etwas andres als Urteilen. Es vergleicht und verknüpft zwei Anschauungen, die der Thatsache, der That mit der Idee, dem Ideal. Und darum ist nicht ein zufälliges, natürliches Verknüpfen der Wissenslust und Kunst, sondern ein gefordertes, gebotenes, selbst ein Thun, intelligibel, und Idee, Gebot. Das Gewissensbewußtsein selbst ist Gehorsam gegen dieses unbedingte Gebot, das böse Gewissen erster beginnender Gehorsam nach dem Ungehorsam, nach dem Abfall Rückkehr, Wiederanknüpfen nach dem Zerreißen. Wenn das Selbstbewußtsein der intelligiblen That gar nicht wieder erwacht (also keine Reue und Scham) so findet ein sittliches Erkennen keine Stätte. Das ist das Gefährliche, Verderbliche und höchst Verantwortliche in dem Fallenlassen oder gar Bekämpfen des Gedankens der übernatürlichen Freiheit und in allen Bemühungen wissenschaftlicher Kunst, dem Determinismus, Fatalismus, der Mechanistik Recht und Herrschaft zu bereiten. Wie in der Natur jedes Stäubchen, jede Bewegung mit den Dingen an sich, den Prinzipien der Natur, soweit es solche in ihr gibt, in der Ewigkeit und Wahrheit zusammenhängt, ebenso jedes sittliche Stäubchen mit den übernatürlichen Prinzipien und Sphären, dem Intelligiblen und Idealen, Himmel und Hölle. Jedes sittliche Stäubchen, d. h. jeder Augenblick, jedes Jetzt eines wirklich persönlich-menschlichen Selbstbewußtseins. Denn in jedem solchen Jetzt ist ein Stäubchen von intelligiblem Thun, von Gottheit, göttlicher

Allgegenwart, von Ewigkeit. Nur im Leben der reinen Zerstreuung, z. B. des traumlosen Schlafs, der ersten Kindheit, des reinen Spiels mag jenes persönliche Ich ganz in die Potenz zurückgezogen ohne zeitliche Wirklichkeit sein. Aber unsre Beobachtung wird nie ausreichen, um mit Gewißheit zu behaupten: Hier und jetzt sei wirklich kein Stäubchen, auch nicht das kleinste von sittlich-persönlichem Leben da. Nur die göttliche Wirklichkeit selbst wird es wissen und sicher treffen. Denn es ist ja da und wirkt und leidet, ob wir es wissen oder nicht, wie das Gebot, das Ideal, der Richter, Gott da ist, mögen wir es wissen oder nicht. So kann die Selbstbeobachtung mich sehr täuschen oder im Dunkeln lassen über mein eigenes, persönliches, sittliches Dasein. Ja mein theoretisches, sittlich kaltes, bloßes Beobachtenwollen kann dahin wirken, mein wirkliches Gewissen niederzuhalten, einzuschläfern oder gar zu töten, das persönliche Leben in mir zu zerstören oder zu schwächen, wo es dann selbst ein sittlich persönliches Element und Stäubchen ist, aber ein böses, ein verneinendes und dadurch vernichtendes, ohne daß ich das weiß. So zerstört das Böse durch theoretische Forschung und Wißbegierde das böse Gewissen selbst, damit aber das Gewissen und das persönliche Gute und hemmt das Erwachen und die Wiedergeburt in das übernatürliche, überirdische, himmlische Leben.

3. Wir müssen uns in das reine, ewige, stille Denken zurückziehen.

Den Nachdenkenden überwältigt die Negation. Das Anschauen, Empfinden, Leiden, Empfängnis und naives Thun, Zeugung und Geburt wird ja vom Nachdenken, Sinnen, Zurückführen auf die Gründe bekämpft. Der Denkende will es überwältigen, beseitigen, vernichten, wenigstens wieder zurücknehmen, verneinen, ungeschehen machen. Bei den Indern ist zuerst diese Natur des Nachdenkens lebendig und tötend geworden. Das Denken tötet, der Geist, die reine Vernunft tötet! Tötet den Buchstaben, die Zeichen, Worte,

ekstatischen Offenbarungen, — will alles wieder ins Innere, in die Gründe oder Geheimnisse, in sich selbst, in das reine, ewige, stille Denken zurückziehen. Dieses Ideal ist den Indern zuerst aufgegangen, vielleicht auch den Ägyptern. Doch ists fraglich, ob hier auch die Negation des Bekämpften, des Daseins und aller Äußerlichkeit und Ekstase, auch der Kunst und des Thuns so stark und rein geworden. Aber bei den Griechen ists der Fall; und wenn Pythagoras wirklich ägyptische Weisheit lernte und lehrte, dann wären die Ägypter wohl gänzlich anders als Röth sie sich denkt, und wirklich schon alte Neuplatoniker gewesen. Aber auch der persische Dualismus grenzt an dieses philosophische Licht. Die ganze alte Kulturwelt ist von dieser metaphysischen Erkenntnis und Wahrheit angeleuchtet. Das ist die Religion, das sind die Mysterien derselben. Das Christentum aber ist ihre reinste Offenbarung, die heilsamste für das Menschenleben, daher auch eigentlich das Heil der Menschheit Mönchtum, Priestertum, aber echtes, unsichtbares! Dem Protestantismus aber ist mit dem Falschen auch das Echte, die echte Askese und Katharsis abhanden gekommen. Das Denken ist die Kraft der Reflexion, der Rückkehr, Einkehr, aber nicht der äußerlichen, die Bewegung, Kreisbewegung ist, sondern der innerlichen, also Rückkehr aus der ganzen Bewegungssphäre, aus der Äußerlichkeit, Körperwelt, Materie in eine andere Welt oder Sphäre, die innerliche. Logische und ethische Katharsis und Askese sind unzertrennlich: Sammlung aus der Zerstreuung, Besinnung aus dem Rausch, Taumel, Traum und Schlaf. Zusichselbstkommen aus der natürlichen Ekstase und ihrer Verständigkeit und weil aus dieser, so allerdings eine zweite übernatürliche Ekstase, ein Emportauchen über das vermeintliche natürliche Verstandeswissen der Erfahrungsklugheit und Naturknechtschaft, ein Heraustreten aus dem geknechteten Geist in die Sphäre des reinen, freien Geistes. So wird der Geist wieder innerlich, ekstatisch, anschauend, intellectus, und scheint anfangs den Verständigen unverständig und taumelnd

und trunken. Er sieht nichts und hört nichts, er ist absorbiert, versunken, verschwunden. Das ist der Eingang zur Metaphysik, zum Nirwana. Und nur so wird der Geist frei und rein, daß er sich von der Sinnenwelt und gegebenen Äußerlichkeit lösen läßt und sich erinnern läßt an ein Jenseits, Absolutes, Ewiges, Wahres, Vollkommenes, das durch sich selbst ist, und durch das alles Daseiende da ist, und daß er wirklich und entschlossen in diese Sphäre eingeht, wenn sie auch blendendes Licht und somit Finsternis und ein Nichts, Nirwana ist. Das ist schwer und selten. Wir bleiben gefangen, zurückgehalten durch Weib und Kind, durch Amt und dessen Würde und Ehre, durch das Beste aus dem natürlichen Leben, Gesellschaft, Freundschaft, Staat und alle Verbindlichkeiten der Gemeinschaft. Und doch, wenn wir Philosophen, Weise, priesterlich, persönlich fromm, wiedergeboren und bekehrt werden wollen, müssen wir einmal los von dem allem! also ganz einsam, ganz innerlich, abgeschieden. Die ganze Schulwissenschaft, alles Nachsprechen muß einmal aufhören. Wir müssen ganz still werden, auch innerlich und nichts wissen.

Kant mit seiner Lehre, daß beim Ding an sich als dem Unkennbaren unser Erkenntnisbewußtsein aufhöre, hat schon die schlimme Seite der Nirwanaweisheit eingeleitet und den Positivismus begründet, aus dem seine Moral nur halb rettet, weil sie sich nicht für Erkenntnis der Wahrheit hält. Das stammt aus der säkularen Gesinnung Kants. Er war nicht priesterlich, mönchisch wiedergeboren, erweckt, daher kein wirklicher Metaphysiker. Das war erst Fichte. Nur der priesterliche Beruf ist metaphysisch. Nur in ihm ruht die reine, übernatürliche Moral, der freie gute Wille, der das sinnliche Ich als Mittel zwischen dieser und jener Welt opfert, der Hinüberführer aus dem Diesseits ins Jenseits. Mittlerische Menschen, das sind die Weisen. Schelling und Hegel zogen das wieder viel zu schnell auf eine Wissenschaft von dieser Welt. Hegel spürte das selbst, aber der Professor ließ auch ihm nicht Ruhe, Stille. Es

ist einem deshalb beiden gegenüber, als sei es nicht zur wirklichen persönlichen Wiedergeburt, wenn auch zu einer ersten Erweckung und Heiligung gekommen. So bleibt auch ihre entfaltete Wissenschaft noch natürlich, das Diesseits und Jenseits identifizierend, verwechselnd. Und die Theologen wie Daub und Rothe blieben von dieser Krankheit angesteckt, obgleich die tiefere Heilung erkennbar ist in den theosophischen Vorstellungen und im Hoffen. Der Metaphysiker soll wirklich Idealist geworden sein, mit den Erscheinungen dieser Welt und auch mit ihrer Wissenschaft gebrochen haben, als mit einer vergänglichen, vergangenen Phantasmagorie.

4. Die echte Metaphysik ist wortkarg, aber in der Sprache ist Offenbarung möglich.

Die meisten unsrer philosophischen Schriften und Reden sind Werke der Eitelkeit, entweder geradezu eines täuschenden Scheins oder doch ganz zeitlicher Erscheinung, Vermittlungen ohne Inhalt und wahres jenseitiges Leben, Zeichen, die kaum noch in Verbindung sind mit dem gottmenschlichen Leben und Wesen. Und auch die echtesten, reinsten erscheinen vielfach wie bloße, leere Wortgebäude, oder aber, indem sie sich der Erscheinungen der Sinnenwelt als Schattenbilder bedienen, werden sie poetisch und rhetorisch, und alle Philosophie und Theologie scheint Dichtkunst und Mährchen. — Das ist der Sinn des Mönchs- und Einsiedlerlebens und der Mystik. Die echte Metaphysik, Theologie ist wortkarg und dem Schweigen geneigt, wie Pythagoras und wie die alten Inder erkannt und innerlich erfahren haben. Und zwar das, weil unsre irdischen Sprachen in fremder, lichtloser Materie verhüllt und verdunkelt sind, leblos und schattenhaft. — Aber in der Sprache ist Offenbarung möglich und wirklich. Sie ist ja doch übernatürlicher Natur, ein Kunstgebilde der ekstatischen Freiheit, — der übertierischen Willkür. Wir haben deshalb Ursache, die Sprache mit Scheu und nicht ohne Ehrfurcht anzunehmen und anzuwenden, uns nicht an ihr irre

machen zu lassen, wie es dem, der über sie nachdenkt, wohl geschehen kann. Wir haben es uns gefallen zu lassen, für unser Erdenleben, auch für seine innersten Regionen, ganz mit der Sprache zu verschmelzen. Wir werden es dem Tod und Jenseits vorbehalten sollen, uns auch von dieser irdischen, zeitlichen Hülle zu entkleiden. Das nun aber wird doch wohl nur geschehen können, indem uns eine andre, vollkommene, himmlische Sprache beigelegt wird, aus dieser irdischen herauswächst! Denn einer Sprache kann doch wohl kein Geist ganz entbehren. Aber würde ein vollkommnes, göttliches Leben, das auch eine göttliche Gemeinschaft, ein Reich Gottes, der Geister ist, nicht aller Zeichen entbehren können? Zeichen scheinen immer unvollkommen zu sein. Ist ein Liebesblick auch ein Zeichen? Doch wohl nicht; denn er bedarf keiner Deutung, er selbst ist des wirklichen Wesens Erscheinung, Leib und Seele sind in ihm Ein Leben. Eben deshalb ist er keiner Deutung, Umsetzung aus dem Äußern in das innere Leben bedürftig. Dieses also wäre der Sinn unsres Sehnens, gar keiner Zeichenwelt zu bedürfen.

5. Die Philosophie hat es, wie die Religion, mit Geheimnis zu thun, wenn auch in verschiedenem Sinn.

Das allgemeine Wesen der Religion stellt sich als ein Geheimnis dar und zwar als das Geheimnis κατ' ἐξοχήν, das Geheimnis dieses Lebens und dieser Welt, das diesem allem seine Bedeutung gibt. Das individuelle Wesen der wahren, wahrhaft wirklichen Religion gegenüber jenem abstrakt-idealen ist dann dieses: daß ein solches Geheimnis nicht nur anerkannt, sondern geoffenbart sei, sich offenbare, obgleich Geheimnis, d. h. übernatürlich bleibend, da diese Welt, dieses Leben wesentlich und ursprünglich Hülle, Schale, Medium ist und nie selbst Kern, Zweck, Wahrheit (Ding an sich) werden und sein kann. Das Diesseits ist ganz zeitlich, ganz vergänglich, ganz Schein und äußerlich und nichtig, nämlich das Diesseits als solches, aber nicht als verklärt, durchleuchtet, als

Mitte und Mittel. Denn eben so als ganz vergänglich und zum Vergehen bestimmt erkannt, ist es dann auch wahr und wirklich und Ernst damit und hat ewige Bedeutung, Möglichkeit. In diesem Bewußtsein des Geheimnisses ist nun auch die Philosophie der Religion verwandt. So ist sie wesentlich Metaphysik (Theologie, Ontologie). Aber es dauert etwas, ehe sie das erkennt. Anfangs meint der Geist, die natürlich sinnlich verständige Erfahrung genüge, etwa in mathematischer Verklärung, arithmetisch oder mechanisch oder chemisch u. dgl. — Und es ist nötig, daß die Philosophie sich zunächst einmal von der religiösen, visionären, divinatorischen, dichterischen, dämonischen Geheimlehre der Religionen frei mache, ihr kritisch gegenübertrete. Insofern ist alle echte Philosophie schon ursprünglich: Kritik, kritische Forschung, die vollkommene Sicherheit, Gewißheit, also letzten, festen Grund sucht. So verfällt sie zunächst dem Diesseits, der Natur dieser Welt und diesem Leben. Aber vollkommenen Grund suchend, sucht sie das Geheimnis, die Bedeutung, den Sinn dieser Welt und dieses Lebens. Und so arbeitet sie sich wieder der Religion entgegen, aus dieser Natürlichkeit, Äußerlichkeit, Gegebenheit und Gefangenschaft heraus. Und zwar der wahren, der wahrhaft wirklichen Religion, der Offenbarung, der Gnade, der wahren Geschichte, dem das geschieht, das da kommt, der Auflösung des Rätsels — der Erlösung — Befreiung, Reinigung, Verklärung. — Das Geheimnis der Religion, der Frömmigkeit, der zweiten Geburt ist nun aber nie ein bloßes Geheimnis des Erkennens, der Wißbegierde, reine Offenbarung um der Belehrung willen, wie das des Metaphysikers, Logikers, Philosophen, Dialektikers; sondern es ist ein praktisch-technisches Geheimnis, in dem das bloße, reine Wissen nie der ganze Endzweck ist, sondern nur teils Mittel, teils Teil-Element des ganzen Endzwecks. Dieser ist Verklärung, Seligkeit, Vergottung. Insofern steht die Frömmigkeit über der Wißbegierde, die Religion über der Philosophie, als sie ein höheres, ein höchstes Gut erstrebt, Sehnen und Ringen, also

Vermögen, Anlage darstellt. Nicht das Sein steht über dem Wissen, aber die Macht zu sein, denn sie ist auch Macht zu wissen, — Ursache von beidem. Das ist das göttliche Leben. Wer das Geheimnis mitteilen kann, dieses zu gewinnen, zu haben, zu sein, der teilt auch das Geheimnis mit, es wirklich zu erkennen, zu erfahren, — nicht bloß es, es nur idealisch zu wissen, nur die Idee, was dem Philosophen schon genug ist.

6. Metaphysik ist Lehre von Geheimnissen.

Die Metaphysik, wann sie Inhalt hat, ist durchaus eine Lehre und Erkenntnis von Geheimnissen, eine Erleuchtung und Innewerden religiös theologischen Bewußtseins, eine wirkliche Offenbarung, die nie ohne Erweckung statt hat. Indem unter uns allmählich die Methaphysik statt dessen im Gegensatz gegen die Theologie und das Bewußtsein der Frommen aufgefaßt wurde — wie man meinte, eben als rein philosophische — etwa rein theoretische, gar nicht mit dem ganzen Menschen als solchem, mit der praktischen Vernunft, mit dem geistlichen innern Leben, dem Gemüt zusammenhangende Erkenntnis und Lehre, ist die Methaphysik nach und nach unvermerkt inhaltlos, bloß formale Dialektik, Logik geworden.

7. Dem Forscher als solchen kann das Bewußtsein des Geheimnisses nicht entgehen.

Wer auch die Freiheit, Kunst, Heroentum, Herrschaft bezweifelt oder leugnet, — sich selbst als natürlichen Menschen und nur so erkennt, — als Forscher findet er sich doch früher oder später vor das Dunkel und Geheimnis gestellt. Und auch hier bricht so doch das Übernatürliche durch. Denn wie kann das geschehen, daß ein natürliches Erscheinungsgewebe diese ganze Natur dunkel, rätselhaft, ein Problem findet, Gründe sucht, die in ihr und also in ihm selbst nicht sind? — Das Wissen, die Wahrheit, die theoretische Vernunft muß also doch wohl schon etwas übernatürliches sein und

nicht aus den natürlichen, sinnlichen Wahrnehmungen entstanden, nur aus diesen zusammengesetzt. Und wenn sie den gegenwärtigen Inhalt unsres sogenannten Wissens ausmachen, — so sind doch reine, leere Formen in unsrem Erkenntnisvermögen, die einen ganz andren Ursprung haben und auf eine ganz andre Wahrheit deuten. Diese suchen nun sich damit zu erfüllen. So etwa kann man den Gedanken Kants fassen. — Und in der That, unser natürliches Individuum und sein genus als solches, kann diese Formen nicht mit Inhalt erfüllen. Sondern nur die Menschheit, die darin verhüllt ist und in der ernsten Arbeit, der Pflicht, dem Gewissen, den unbedingten Geboten lebendig wird und etwas vernimmt, das in unsrem Innersten eben das Wesen, der Inhalt jener Formen ist, — also die nach Form und Inhalt übernatürliche, geschichtliche Menschheit oder Vernunft, theoretische und praktisch poietische.

8. Das Bewußtsein des Geheimnisses der Weg zum Geisterreich und zu Gott.

Unsre nächste Zukunft wird das Bewußtsein des Geheimnisses, welches in der Erkenntnis der großen Unvollkommenheit unsres sinnlichen Wahrnehmens als Erkenntnisvermögens offenbar zu werden beginnt, fest und scharf und lange verfolgen müssen, um sich endlich wieder ins Freie zu arbeiten. Wir sind hier auf dem Wege zum Geisterreich und zu Gott. Die Hoffnung auf ein Geheimnis im Tode, und daß auch hier das Wahrnehmen und das ganze natürliche Bewußtsein trügt und täuscht, steigt mit den Begriffen, die hier gefunden werden, allmählich empor.

Der Begriff der Kraft ist der erste auf diesem Wege. Er gewinnt für uns alle sofort Leben, Wirklichkeit, Dasein durch das Bewußtsein der Kraft. Dennoch ergreift die Naturforschung ihn zunächst als einen ganz reinen, formalen Begriff. Sie sieht vom menschlichen sogenannten Kraftbewußtsein ganz ab.

9. Warum ist die metaphysische, theologische Forschung so kraftlos geworden?

Durch die kleinliche Unfähigkeit, sich von dem gegebenen natürlichen Bewußtsein der menschlichen Sinnenwelt loszumachen, einen Standpunkt des Sinnens und Nachdenkens jenseits, über dieser Natürlichkeit und völligen Abhängigkeit zu gewinnen, ist in unsrem Zeitalter, so reich seine wissenschaftliche Arbeit ist, doch die metaphysische, theologische, religiöse Forschung allmählich fast ganz kraftlos geworden. Denn alle ihre Fragen und Untersuchungen liegen im Grunde eben in jenem Jenseits. Daß die volle Selbsterkenntnis auch dieser übernatürlichen Sphäre angehört, verhüllt man sich, so gut es gehen will, und meint durch empirische Psychologie vollends, wenn sie mathematisch exakt wird, und durch umfassende gelehrte Anthropologie jenen Zweck einst wohl erreichen zu können.

10. Die Philosophie der neuern Jahrhunderte ist nicht mehr theologisch.

Die Philosophie unsrer neuern Jahrhunderte ist im ganzen dadurch charakterisiert, daß die Philosophen nicht mehr Theologen sind. Mit dem Gedanken Gottes und der Schöpfung fällt aber allerdings auch der der Welt, nämlich als eines Ganzen, eines begrenzten, wahrhaft wirklichen, d. h. vollendeten Universums, dahin und an seine Stelle tritt der der äußerlichen, daseienden Unendlichkeit. — So kann es scheinen, wir seien wieder im Vergleich zur theologischen Philosophie des Mittelalters und der patristischen Christenheit den Alten, den Griechen und Römern verwandt. — Man bemerkt nicht, daß der Weise, den Platon zu den Gefangenen in der Höhle treten läßt, um sie zu befreien und emporzuführen aus ihrer Welt der Beobachtungen und Induktionen, — eben der Theolog ist, der heroische Erweckte und Erwecker wie Sokrates und Pythagoras.

b) Idealismus und Metaphysik.

11. Voraussetzungsloses Forschen thut not.

Ich werde wohl zuletzt doch die apologetische Tendenz bezüglich überlieferter und durch die schuldige Dankbarkeit gegen die Erzieher und Lehrer als die Erzeuger des Lebens der Wiedergeburt — — — — — einmal allen Ernstes müssen aufgeben, wenigstens vorläufig ganz beseitigen. Der reine und strenge wissenschaftliche Geist führt jeden von uns früher oder später auf diesen Punkt. Wir dürfen nicht vor ihm zurückschrecken. Nur daß wir uns nicht einbilden sollen, einmal diesen Standpunkt erreicht und eingenommen, erkennten wir nun auf einmal sofort die Dinge wie sie sind, wohl gar die Dinge an sich, gereinigt von persönlichen, geschichtlichen Beimischungen, es wäre so wirklich ein Resultat des Erkenntnisstrebens gewonnen, ein Abschluß erreicht. Da doch gerade nur ein Anfang wirklichen Forschens, wahrer Besinnung erreicht ist. Denn das Forschen selbst besteht durchaus nicht in der Reinigung von Vorurteilen oder von unwissenschaftlichen, unwahrhaftigen Tendenzen, sondern alle diese Befreiungsarbeit liegt gänzlich hinter oder vor der Forschung selbst und nun beginnt diese in ihrer Reinheit, Ungetrübtheit. Und sehr wohl kann damit bestehen, daß doch wirklich diese reine Wahrheitsliebe vielleicht ein Erzeugnis unsrer Lehrer und Erzieher in uns ist, also ein zweites, empfangend geschichtliches Leben oder ein Teil, ein Glied eines solchen; aber doch eben wirklich ein besonderes Glied desselben, das nun sich in einer gewissen Absonderung und Selbständigkeit gestalten und bilden soll, wie das Auge und das Ohr im Leibesganzen. War nun bis dahin wirklich das apologetische Streben in mir als ein gesundes, als das eine gut und echt begründete Tendenz und Gesinnung hervorrief, das wird sich gewiß seiner Zeit am richtigen Ort wieder geltend machen. Vorläufig muß ich als Forscher es einmal bei Seite stellen und rein von vorn anfangen und aus den ersten elementaren Ge-

danken, Wahrnehmungen, Ansichten, Erkenntniselementen meine Erkenntnis- und Glaubenswelt wieder aufbauen. Das ist es, was man das Streben nach einem philosophischen System nennt. Ich muß die wirklich wissenschaftlichen Anfänge und die allgemeingültigen Fortschreitungen werdender menschlicher Einsicht und Weisheit suchen.

12. Das natürliche Selbst- und Weltbewußtsein.

Man kann zunächst das geschichtliche Leben der Menschheit betrachten, wie man einen Urwald oder eine Steppe betrachtet. Eine unermeßliche Fülle von sogen. Naturkräften, von Talenten, Arbeiten, Kämpfen, Werken, Leiden, verschieden und doch ähnlich, bald unter einander hilfreich, bald sich hemmend und hindernd, bald in Gattungen und Gruppen, bald ganz individuell auseinandertretend und sich verbindend. Nichts schließt sich von dieser Betrachtung aus, weder der Held noch der Priester, weder der Staats- noch der Religionsgründer. Das ist eine Betrachtung, ergreifend, fesselnd, durch die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Lebens, der Kämpfe, die doch in großen Harmonien sich auflösen, — ein Schauspiel für unsre innerlichen Sinne von ungeheurer Schönheit und Erhabenheit, aber auch voll von Häßlichkeit und Mißton, von Wildheit, Rohheit, Mißgestalt oder öder Eintönigkeit. — Dann aber über alle dem das Auge sich öffnend der sittlichen Beurteilung, des Gerichts, — nicht als ein Ausdruck individueller Naturempfindung und Stimmung, sondern: das Geheimnis eines wahren, unsichtbaren, göttlichen Gerichts. Gut und böse und erhaben und gemein, edel und schlecht in unlösbarer Verschlingung mit einander ringend. Also doch zwei Geister: der Heros und der Dämon. — Das sind die zwei Sphären des menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins, die des Spiels und Scheins, der Gleichnisse und der Schönheit — und die des Ernstes, des Guten und des Bösen. Dies ist das natürliche Selbstbewußtsein der

Sterblichkeit: — wir sind zufälliger und flüchtiger Schein, wie ein Regenbogen — wir mit unsrem ganzen Empfinden, mit Lust und Schmerz, mit Sehnsucht und Trauer. Das Idealbewußtsein ein bloßes Ersinnen dessen, was nicht ist, was vielleicht sein könnte, vielleicht auch nicht sein könnte, also bloßes Phantasieren, Bild der reinen Einbildungskraft. Und keine Kunst, keine Wissenschaft vermag uns darüber zu erheben. Das ist die Todesangst. . . . . .

Dieses Selbstbewußtsein erwägend, verstehen wir, was man wohl kann damit sagen wollen, wenn man vor allem andern eine Verwandlung des Gefühls, eben des innerlichsten Selbstbewußtseins uns Not sein läßt, damit unser persönliches Leben und so auch unser Erkennen und Thun Ernst und Wahrheit und Wesenhaftigkeit gewinne. Schleiermacher verdunkelt uns diesen Gedanken ganz dadurch, daß er meint, dieses übernatürliche, d. h. religiöse Gefühl oder Selbstbewußtsein nun doch als natürlich, als philosophisch notwendig, allgemeingültig enthüllen und fassen zu müssen. So kommt er auf sein absolutes Abhängigkeits-Selbstbewußtsein, welches der Erscheinung Kants, gegenüber dem Ding an sich, entspricht, und eben das irreligiöse Selbstbewußtsein, das der Natürlichkeit, des Spiels und Scheins ist. Das absolute Abhängigkeits-Seibstbewußtsein ist ja das Identifizieren unsrer selbst mit dieser ganzen Welt gegenüber dem Seienden, dem Schöpfer. Dieses Selbstbewußtsein ist eben die Natur, die natürliche Menschheit. Und es ist nicht abzusehen, wie sie in sich soll Ernst, Wahrheit, Jenseitiges, Gotteskindschaft finden, Ideal, Himmel. Die Umwandlung und Erhebung in der Sphäre des Ernstes und des wirlichen Ideals kann nur auf dem sittlichen Gebiet, im ganzen, persönlichen, lebendigen Menschen vor sich gehen. Nur so ist sie eine wirkliche Verwandlung des Selbstbewußtseins, des seienden Ich und von hier aus denn auch des Gefühls, — des Objekts und des Subjekts in uns. Aber keine Anstrengung und Askese befreit und erhebt uns über diese Sphäre des Scheinlebens. Der Hoffende hat im Hoffen

seinen lieblichen Schein wie der Genießende im Genuß. So Schiller in seiner Resignation: Entsagung, Ergebung ist unser Höchstes. Heine wählt lieber Verzweiflung, Empörung, Hohn, Ironie, — und warum nicht? Die Entsagung scheint erhabener. Aber ist nicht aller Schein des Spielens mit ihm und des Spottes wert? Wir sind imstande, dieser Welt, dieses Lebens, unsrer Unwissenheit, unsres vergeblichen Sehnens zu spotten! Wie auch des Sokrates Weisheit bestand in Unwissenheitswissen und Ironie! Aber unser Leben, unsre Welt zu beurteilen sind wir also doch imstande. Ein Maß, an dem wir es messen, haben wir also. Ja, aber eben das Maß dessen, das nicht ist, das wir nicht sind. So haben wir dieses Ideal und haben es doch nicht. — Ganz ohne diese Besinnung und dieses Selbst- und Weltgericht wird eine Verwandlung unsres Selbst und Selbstbewußtseins, die eine Verklärung wäre oder anbahnte, schwerlich vor sich gehen. Aber jene Besinnung und Selbsterkenntnis ist freilich eine solche Verwandlung und Verklärung in keiner Weise. Das wirkliche Leben bleibt hart und kalt und innerlich tot, daher sterblich bis in das Herz hinein. Und kein Sichaufregen und Abarbeiten, keine Selbstzerstörung und Lebensverweigerung kann uns verwandeln und verklären und in die Sphäre des idealen Seins und ewigen Ernstes seliger Freiheit versetzen, nämlich uns natürliche, gemeine Menschenindividuen! Wir wären ohne die Geschichte — Wilde, häßlicher, schlimmer, als die edlern Tiere. Uns thut schlechthin Gnade not, ein Wunder, Empfängnis. Mehr als die allgemeine profane Geschichte, die Erziehung zur Kultur, zur Kunst und Wissenschaft und Staatsordnung. Die Erfahrung zeigt, daß diese Bildung und ihre Besinnung und Tugend nicht über jenes natürliche Selbstbewußtsein und seine ergebene oder verzweifelte Entsagung hinausführt.

13. Die reine Erfahrungsforschung.

Es ist klar, daß die reine Erfahrungsforschung das Bewußtsein von einem tiefern jenseitigen Geheimnis in dieser Welt, in uns selbst, nicht aufkommen läßt oder absterben macht. Alles ist gleich geheim und offenbar. Alles ist Kern und Schale. Wenn dennoch Skepsis und Mystik durchbrechen wie bei Kant und auch jetzt in England, so macht sich doch das allgemein menschliche Vorurteil, die Voraussetzung, die Religion, das Ideal, der ganze innere Mensch, das Heroische, Geschichtliche wieder geltend. So ist es bei Kant, so auch bei den Engländern: es macht sich, was wir Gemüt, Gefühl nennen, auch das wirkliche Gewissen gehört dazu, — geltend und nimmt trotz jener reinen Wissenschaft, um sie ganz unbekümmert, völlig über sie erhaben, das Wort. Das ist nun eben der geschichtliche, der heroische Mensch! Wenn auch Mill und Spencer das nicht wissen, Kant wird des inne. Dennoch meint auch er, wie die Engländer: dieser Mensch schweige in der Sphäre der Wissenschaft. Diese will und muß vorurteilslos, voraussetzungslos bleiben und beurteilt daher durchaus nichts. Das ist ein Thun, das nicht zur Wissenschaft von der wirklichen Welt, von der Wahrheitsinsel gehört. Wie schon Spinoza ausgesprochen hat. Die Wissenschaft übt nicht Kritik im Sinn eines Gerichts, sondern nur im Sinn einer Untersuchung, Prüfung eines Thatbestandes, eines gegebenen Scheins. Wenn dennoch bei Kant und bei den Engländern das Ding an sich, das Unerkennbare, also das Ideal durchbricht als reines Geheimnis, aber vollkommen gewiß, so tritt damit das absolute apriori, eine absolute Voraussetzung doch wieder ins Bewußtsein. Vergebens wird ihm Schweigen geboten. Sowie die Erfahrung Philosophie werden möchte, ein Ganzes der Erkenntnis, kommt das Bewußtsein des ganzen geschichtlichen Menschen wieder über sie, und mit ihm das Ideal und apriori. Nur der reine Empiriker, der darauf ganz verzichtet, mag auf die Dauer versuchen, in seiner Wissenschaft und dann auch im Leben gänzlich

ohne Voraussetzung und Vorurteil, d. h. ohne Ideal und Verwunderung, ohne Beurteilung irgend welcher Art auszukommen.

14. Die Unzulänglichkeit von Kants Kritik der Erfahrungswissenschaft.

Daß Erfahrungswissenschaft ohne die Begriffe der Substanz und Ursache gar nicht möglich sei, das soll nach Kant die Gültigkeit der Wahrheit dieser Begriffe für unsre Wissenschaft vollkommen feststellen und über jeden Angriff und Zweifel erheben. Kant setzt voraus, daß wir Erfahrung und Wissenschaft besitzen, so daß seine transscendentalen, metaphysischen Untersuchungen dieser „Wissenschaft" gegenüber durchaus nicht die Bedeutung etwa einer Überwindung eines ernsten Zweifels an ihrer Echtheit und, ob sie nicht etwa bloßer Schein, Täuschung sei — also einer gründlichen Kritik, Prüfung hat, sondern nur die eines Enthüllens der verborgenen Möglichkeit jenes Wissens, also ihrer zureichenden Gründe, und daß wir Menschen, unser reines, allgemeines Ich diese vollständig als Eigentum hat und gebrauchen kann. Zu diesem οὐκ ἄνευ dieser Bedingungen einer Erfahrungswissenschaft gehört nun auch das Bewußtsein von Substanz und Ursache, beharrender Materie und wirkenden Kräften, Dauer und geregelter Veränderung, und sofern diese nun nicht von außen a posteriori durch Empfindung und Wahrnehmung kommen können — müssen sie also unserm denkenden Verstande, dem reinen Ich angehören. Wohl, aber wie, wenn man so spricht: Daß wir Erfahrung haben, das magst du mit gutem Grund behaupten und als gewiß zu Grunde legen, — es ist eine Thatsache; — aber als solche doch ist das Erfahren der Menschen selbst nur eine Thatsache, d. h. eine Erfahrungswirklichkeit. Wir wissen durch Erfahrung, daß wir Menschen, daß die Menschheit Erfahrung besitzt, nenne das nur: Erfahrungswissen — immerhin, die Namengebung ist frei und hat nur die Bedeutung eines Zeichens. Aber es bleibt mir trotz dieser deiner Benennung

ein ernster Zweifel: Ob die Erfahrung, das Erfahren so ganz echte Wissenschaft ist, — ob sie diesen Namen, dieses Zeichen verdient. Indem ich so bei mir spreche, denke ich mir also unter Wissenschaft etwas, das verschieden ist oder sein könnte von Erfahren, von bloßer Thatsächlichkeit. Ich denke dabei etwas Ideales, Vollkommenes, das zunächst bloße Idee ist, eben weil, und sofern zunächst ganz verschieden von der Thatsächlichkeit. Aber diese reine Idee hat doch ein Verhältnis zu gewissen Wirklichkeiten — so das der Wissenschaft, der Wahrheit zu der thatsächlichen Erfahrung. Sie ist ein Maßstab, an der ich diese Wirklichkeit, die Erscheinung ist, bloße Realität, zufällig gegebene Äußerlichkeit, ein a posteriori messen kann, ja messen muß oder soll, — im Innersten dazu gedrängt, als an einem apriori, prius, superius, das Gericht und Herrschaft hat über solche Wirklichkeit. Wenn ich nun mit diesem Bewußtsein von Wissenschaft an die Erfahrung herantrete und diese daran messe, so erhebt sich mir Zweifel, ob dieses auch wirkliche Wissenschaft, Realisierung dieses Ideals sei, ob nicht eine bloße Figur und Schatten davon, oder gar Täuschung! — Kant glaubt nicht wie Descartes, Gottes als des wahrhaftigen Garanten seiner Erfahrungen zu bedürfen. Sondern diese scheinen ihm, weil selbst völlig zu einem Bau reiner Erfahrungswissenschaften in ausreichender Weise ausgestattet die Garantie ihrer Wahrheit in sich selbst zu haben. In sich selbst! also nicht in einer wirklichen Herrschaft des Ideals, oder in einer übernatürlichen Hilfe und Erleuchtung. Hier zeigt sich wohl der Mangel, daß Kant seine Entdeckung des reinen Ich nicht ganz durcharbeitete und zum Absoluten und Ding an sich, dem Subjekt an sich steigerte und reinigte. Dann wäre das göttliche Element, Schöpfungselement, das doch auch in der menschlichen Natur schon zuoberst mitwirkend ist, ans Licht gekommen, somit das Wahre in Descartes' Gedanken, — wie schon Platon Wahrheit und Geist vom Guten abhängig macht. Kant wäre schon in der Sphäre der theoretischen Vernunft darauf

gekommen, daß die theoretische Vernunft, die Wahrheit selbst — ihr Objekt erst erreicht, wenn sie in die Sphäre der praktischen — der Kunst und Freiheit und Sittlichkeit und Geschichte emporgehoben wird. Dieses geschieht eben durch das Idealbewußtsein, durch das Ideal des vollkommenen Wissens, des tiefsten Verständnisses. Das ist die erste, wahre Teleologie — und zugleich schon das erste sittliche Gebot. Denn die metaphysisch-theologische Forschung ist wirklich das erste göttliche Gebot an den Forscher in uns, an den theoretischen Geist als Substrat und Bedingung des praktischen. Kant hatte wohl unrecht bei seiner tiefen Auffassung des Sittlichen, seine ganze theoretische Philosophie nur zu behandeln wie eine Arbeit und Werk der vorsittlichen Kunst des natürlichen Triebes, eine Untersuchung der individuellen, zufälligen Wißbegierde. Dieses also ist das ganz Unbefriedigende und einer ganz neuen Forschung Platz zu machen Bestimmte in Kants Erforschung der Erfahrungswissenschaft, die er als Theorie der Physik Metaphysik nennt. Sie leistet nicht, was sie verspricht: nämlich Kritik des Erkenntnisvermögens zu sein, Prüfung und Beurteilung des menschlichen Erkennens. So ist die Stellung des Skeptikers durch sie durchaus nicht beseitigt und überwunden, denn sie ist gar nicht eigentlich verstanden, denn dieser zweifelte ja nie an der Erfahrung selbst als einer Wirklichkeit. Aber daß sie Wissenschaft ist oder werden kann, das bezweifelte er. Kant nun hätte, um hier tiefste Kritik zu üben, diesen Zweifel ganz prüfen und beurteilen müssen. Das konnte er aber nur, indem er zuerst den Idealbegriff des Wissens ganz rückhaltlos auf seine Bedeutung hin untersuchte, was dazu gehört, in welchem Verhältnis im vollkommenen Wissen Subjekt und Objekt, Denken und Sein stehen müßten, mag das nun uns möglich sein oder nicht, es so in uns herzustellen. So hätte er etwa, was er selbst so nebenher intellektuelle Anschauung nennt, gefunden und gleich zuerst vollständig entfalten und klar machen müssen. Und da wären ihm freilich die Dinge an sich eben als

die Objektivität der Sphäre des wahren Wissens, als die Wahrheit offenbar geworden. So mußte er den Maßstab gewinnen — nicht im gemeinen Bewußtsein der klugen, gebildeten Gelehrten, die eben Empiriker sind, sondern in der tiefsten heroischen Sammlung (wie Platon), die sich nicht durch den gegenwärtigen Zustand beherrschen und bestimmen läßt, den sie ja prüfen und beurteilen will, die vielmehr ihm gegenüber sich in sich selbst besinnt, erinnert, des Bewußtseins vom Vollkommenen, reinen Ganzen, Höchsten, Absoluten, vom Vollendeten sich bemächtigt. — Nur wenn Kant dieses that, konnte er Humes Zweifel an der Wissenschaft ganz verstehen und vollständig besiegen oder doch völlig aufklären. Statt dessen stellt sich ihm Kant so gegenüber, daß er bejaht, was Hume verneint, nämlich daß die Erfahrung Wissenschaft sei. Kant bemüht sich nur nachzuweisen und aufzudecken, wie sie zustande kommt und wie sie so, wie sie ist, möglich ist, aus welchen Gründen sie entspringt und entspringen kann. Da würde doch der Skeptiker antworten: Deine Erfahrungstheorie mag richtiger sein als meine war, aber das hat auf meinen Zweifel durchaus keine Wirkung. Denn durch Theorien werden die Wirklichkeiten ja nicht anders, als sie sind, so auch die Erfahrung nicht. So bleibt sie denn auch mir, was sie mir war: ein heiteres und fürs Leben sehr notwendiges Ding! aber Wissen nimmermehr! Deine Erfahrungstheorie bleibt selbst doch zuletzt immer noch Physik, eben weil, wie du selbst zugibst, in die Sphäre des Jenseits, des göttlichen Erkennens, göttlicher Objektivität schlechthin alle Zugänge verschlossen sind.

Das ist also die Sache: Die Skepsis hatte sich dadurch zu einer Denkart ausgebildet, daß sie Kritik übte an der thatsächlich allerdings vorhandenen Wissenschaft. Diese Erfahrung selbst ließ sie als ein echt Wirkliches bestehen. Aber rechtes Wissen ist uns Menschen nicht beschieden! Dem tritt Kant entgegen mit der Behauptung: Naturwissenschaft haben wir wirklich! Aber im Fort-

gang dieser energischen Untersuchung der Physik kommt er selbst dazu, uns Menschen in unsrer wirklichen und möglichen Wissenschaft allerdings ein gewisses letztes Element ganz abzusprechen.

15. Das vollkommene Erkennen.

Das vollkommene Erkennen ist das mit dem Sein und Werden Ein Leben bildende Bewußtsein und Bewußtwerden und Selbstbewußtwerden. Nicht nur das mit dem Schaffen, sondern auch das mit dem Geschaffenwerden, ein Ganzes bildende Bewußtsein. Ich erkenne vollkommen, indem ich bewußt, selbstbewußt, wiedergeboren, erweckt, erlöst werde — d. h. in die ewige Schöpfung zeitlich hergestellt, innerlich geheiligt, geweiht werde.

16. Die Bedeutung der Sprache in der Philosophie.

Was wir himmlisches ewiges Leben und Licht nennen, ist eben göttlich. Als natürlich göttliche Menschen mögen wir wohl recht haben, solche Namen und Wörter heilig zu halten und ihre Anwendung auf uns zu scheuen. Auch können wir sie wohl durch andere ersetzen. Dennoch darf uns das Bewußtsein nicht abhanden kommen und wir müssen es wagen, dasselbe zu ergreifen und für immer festzuhalten, daß es sich hier um die höchste Wahrheit und ein ganz übernatürliches, seliges Erkennen handelt — wirklich um jenes reine, blendende Licht der ewigen Sonne selbst, das auch im Auge, im Nachdenken selbst Licht wird, mit dem Schauen Eines Wesens ist, dieses erzeugend, wie es von der nachdenkenden Menschenseele geboren wird, — empfangen und angeeignet und ins Blut aufgenommen und in mütterlichem Schoß genährt in embryonischen Metamorphosen. — Die Wörter der philosophischen Sprache, wie sie uns von den alten griechischen Weisen zuerst mitgeteilt sind und so unter uns zum Teil ja sogar unübertragen als Fremdwörter fortleben, können ganz wohl betrachtet werden als Anfänge der

Offenbarung jenes Geheimnisses, als befruchtender Same uns überliefert durch jene Heroen. Aber auch diese hatten schon vom Orient und Ägypten her manche dieser Wörter empfangen und übersetzt und sich tief zugeeignet. Unsre gegenwärtige philosophische Forschung möchte sich dieser Wörter ganz entledigen, sie möchte sich eben wirklich der Offenbarung und des Geheimnisses, der ganzen Metaphysik entschlagen, d. h. des Bewußtseins und der Sprache der Religion, des Glaubens und Hoffens, der Ideale. Die philosophische Forschung glaubt eben ihr Verhältnis zur Theologie nun endlich gänzlich lösen und abbrechen zu müssen (und sogar zu sollen). Das ist das Resultat der neuen Jahrhunderte. Die alte theologisch-religiöse Sammlung verschwindet, die Philosophie wird säkular, die Geheimlehre des natürlichen Menschen, — das ist der neue Glaube von Strauß! (Das Geheimnis ist eben das — das man aber nicht gar zu laut ausrufen darf: daß alles Possen und Tand und Spiel ist — Ζεὺς παίζει: die spielende Seele ist alle Dinge!) Wir müssen die Sprache gebrauchen, wie sie nun einmal in uns da ist und sich im gesunden innern Leben in allem Werk und Sinnen geltend macht. Wir müssen und sollen sie behandeln wie irgend ein anderes natürliches Werkzeug oder Organ unsres Lebens. Wie das Naturwissen alle Sinne gebraucht ohne noch irgend zu wissen, was diese eigentlich sind und was die Wahrnehmungen bedeuten, so muß das philosophische Sinnen und Nachdenken — das reinste und innerlichste Sichbesinnen des Geistes, der Vernunft, des Bewußtseins — sich der Sprache bedienen. Das Nachdenken über diese unsre Sprache und unser Sprechen lehrt uns wohl, und das halten wir fest, daß wir auch in dieser Hinsicht uns in diesem Leben in einer seltsamen Lage befinden, in Gefangenschaft und Dämmerung und uns ergeben müssen, da Empörung zum Wahnsinn, zur Selbstvernichtung, zur Verneinung dieses Lebens führt. Aber unser Leben ist nun einmal so und es ist vernünftig, es so anzunehmen, wie es gegeben ist. Und so müssen wir nun das

naive Selbstgespräch walten lassen, — ein reineres, dieser Hülle lediges, Nachdenken haben wir nicht.

17. Der Idealismus der Alten.

Weder Aristoteles noch auch Platon kommen ganz über den logischen Idealismus, über rein theoretische, formale Metaphysik hinaus zur ethisch religiösen, zum Wunder der Hoffnung im Glauben.

18. Platon und das Christentum.

Es muß in unsrer Gegenwart wieder in schärfster Weise ausgesprochen werden, daß in Europa Platon zuerst die ganze Grundlegung der Philosophie, Metaphysik bewerkstelligt hat, d. h. er hat die wahren und unerschütterlichen Gründe des Verständnisses dieser Welt und dieses Lebens vollständig entdeckt und aufgedeckt, des Verständnisses der Natur und Geschichte. Das Christentum ist etwas ganz anderes. Das gehört zur Geschichte, ist in gewissem Sinn diese selbst, das Offenbar- und Wirklich-Werden ihres Zweckgrundes und des tiefsten Kampfes. Es ist nicht zur Arbeit um das Verständnis der Geschichte, die Philosophie, gehörig, wenn es auch für dieses selbst wie das Aufgehen einer Sonne nach der Morgendämmerung ist. Die Geschichte trat mit ihm in eine Offenbarung, Wirklichkeit ein, in der erst jenes dämmernde Verständnis allmählich ganz inneres Licht werden und sich entfalten könnte.

19. Die Idealwelt Platons.

Das Jenseits, die Idealwelt scheint bei Platon doch eine abstrakte, absolute Sinnenwelt, Natur zu bleiben. Das Geisterreich verhüllt sich immer wieder, obwohl es in den Elementen religiöser Ethik, wie sie im Timäus und der Politie sich finden, wohl erkennbar ist. An die Stelle der Geister und Kräfte scheinen die γένη und εἴδη zu treten, und mit den Individuen auch die Per-

sönlichkeiten, die Geister und Seelen der unendlichen Zahl und gleichgültigen nichtigen Vielheit zu verfallen. Doch ist's vielleicht nur Schein, und Plotin hatte recht, die Unsterblichkeitslehre Platons vollkommen ernstlich zu nehmen.

20. Der Platonismus.

Ich finde nicht, daß seit Platon und Aristoteles von irgend einem Metaphysiker wahrhaft Neues geltend gemacht worden ist. Sondern das Neue gehört der Erfahrungsforschung und ihren Hilfsmitteln an — und der Religion, der Gesetzgebung und Offenbarung, dem Heroentum. Weder Spinoza noch Leibnitz geben wahrhaft neues Licht, sondern ihr Neues ist falsch. Von Kant und Schelling, soweit sie Metaphysiker, gilt dasselbe. Das echte Neue in ihnen stammt aus der Kirche und Theologie der Frommen. Wie die Mathematik des Euklides, so ist die Metaphysik des Platonismus. Das ist nun auch die Macht der ultramontanen Wissenschaft, ihrer vermeintlich mittelalterlichen Denkart. Ihre Schwäche liegt nur in ihrer mutlosen und unfreien Stellung gegenüber den Erfahrungswissenschaften und auch der geschichtlich-theologischen Forschung, der Kritik. Philosophisch übertrifft sie durchgehends das Verständnis der orthodoxen protestantischen Geistlichkeit. Sie hat ein Bewußtsein von einer ungeheuren mystischen Tradition. Dann freilich geht ja der Platonismus in seinen letzten Grundgedanken viel weiter zurück. Nicht nur zu Pythagoras, Parmenides, Heraklit, sondern auch in den Orient weit über Buddha hinaus zu den ältesten Brahmanenlehren. Wenn man die Gnostiker aus Platonismus herleitet und erklärt, so ist das Wahre daran etwa dieses, daß niemand, der mit irgend einem nachplatonischen Lehrgebäude volle Befriedigung gefunden hat, sei es Aristoteles, Zenon, Epikur oder Leibnitz oder Hegel, die Gnostiker verstehen wird. Nur Platon läßt etwa so viel unerhelltes Geheimnis überall hinter seinen Lehren hervorschimmern, daß da wirkliche gnostische Gedanken ihre Stätte haben.

Kant nun mit seinem Freiheitsbegriff und den intelligiblen Thaten hat von Platon aus sich echter Gnostik, christlicher Theologie vielleicht um einen Schritt genähert, insofern, dem Origenes- und Augustin verwandt, das Verständnis der Erfahrung, Offenbarung, der Religion und Geschichte gefördert. Aber auch Platon kennt den Fall und den Heroen, den Lehrer der Gerechtigkeit nicht nur durch das Wort sondern durch die That, den Erwecker aus dem Tode zum Leben. Nur daß das Willens- und Machtelement bei ihm umhüllt ist vom theoretischen, und so das Wunder der Wirklichkeit von der Notwendigkeit und Möglichkeit der reinen Idee.

21. Worin Aristoteles Platons Weisheit verdarb.

Nur der Mensch der Wiedergeburt weiß wirklich etwas von Metaphysik. Und es ist der große Fehler des Aristoteles, durch den er Platons Weisheit verdarb und aller schlechten Scholastik Vater wurde, daß er die vier Ursachen in eine Linie stellte und falsch koordinierte. Dem gegenüber hatte selbst Bacon ein tieferes Verständnis im Auge.

Unsre Abhängigkeit ist Gefangenschaft, eben deshalb mit dem Bewußtsein der Freiheit, aber verlorener, vergangener Freiheit. Das ist die menschliche Natur, der natürliche Mensch. So ist unsre Natur, weil sie eben nicht wahrhaft unsre eigene, nicht in unsrer Macht ist, sondern fremd geworden, Gefangenschaft, Schwere, Druck und Schranke. Also nicht alle Natur ist so. Aber der natürliche Mensch. Und da ist nun auch wirklicher Widerspruch, nämlich Widerstreit der wahren Ursachen. Das Unmögliche wird wirklich, nämlich das nicht in der wahren idealen Möglichkeit, Ewigkeit Enthaltene. Sondern in einer unidealen, ungöttlichen. So entsteht eine Welt des Sterbens, des Todes, der Vergänglichkeit, — der Gefangenschaft dennoch freier Geister.

22. Die rein theoretische Philosophie bleibt im Unpersönlichen.

Die reine theoretische Philosophie kann nie weder die Persönlichkeit Gottes noch die persönliche Unsterblichkeit, d. h. die menschlich göttliche Persönlichkeit, absolute Teleologie — beweisen! Eben weil sie selbst ja noch unpersönlich, vorpersönlich ist, also die Persönlichkeit höchstens als jenseitige, jenseits ihrer selbst, ihrer Sphäre seiende, bloße wenn auch notwendige Idee kennt. Sie selbst bleibt auf der Sphäre des reinen Subjekts, des Ich als absoluten genus (nicht Mensch, sondern Geist, Vernunft!) beschränkt. So drängt also das vollkommene Werden und Leben über das Wissen in unserm Bewußtsein hinaus. Und da wir nun doch nicht selbst die ewige Gottheit sind und sein und werden können, — so tritt hier die höchste Würde des Glaubens (und Hoffens) ins Licht. Unsre Vernunft, unser reines Ich eignet sich an, empfängt das übervernünftige Seiende und Sein, die Freiheit und das Gute, die nur im Geist sein können. Und dieses Empfangen ist Glauben.

23. Die Auflehnung gegen den Aristotelismus machte Raum für ein Verständnis der Geschichte.

Die eigentliche, aber verborgen gebliebene Bedeutung der Auflehnung gegen den Aristotelismus in den neuern Jahrhunderten war eben diese: gegen die aristotelische Meinung von der Wahrheit, idealen Notwendigkeit, Vollkommenheit und Ewigkeit dieser Welt, der Natur, die auch die Geschichte und das Reich der Seelen, der Menschheit umschließt. Also das Raummachen für ein Weltverständnis der Freiheit, Willkür, Geschichte.

24. Das Falsche an der idealistischen deutschen Philosophie.

An unsrer idealistischen deutschen Philosophie ist logisch dieses zu tadeln, daß sie mit ihrer dialektischen Methode wieder eine Scholastik herstellte, welche mit einer oberflächlichen technischen Anweisung

Weisheit lehren, erzeugen, fortpflanzen wollte. Aber auch diese Anweisung selbst war auf ein verkehrtes Idealisieren unsres wirklichen menschlichen Erkennens gegründet. Man wollte ein göttliches Gestalten und Werden nachahmen, zuerst Schelling die Schöpfung, dann Hegel das Leben der Ewigkeit (vor der Schöpfung) und dann nach demselben Schema das der Schöpfung selbst. Während doch in dem Werden unsres irdischen menschlichen Bewußtseins weder das ewige Leben Gottes noch seine ewige Schöpfung sich direkt offenbaren und abbilden. Wie Schelling und Hegel sich diese Welt idealisierten, so idealisierten sie auch unser philosophisches Erkennen, Forschen und die so gewonnene Erleuchtung. Aber daraus schließt man jetzt fälschlich, eine eigentümliche philosophisch metaphysische Forschungsart sei ganz zu verwerfen, existiere nicht. — Das philosophische Nachdenken und Erkennen beginnt mit dem Verwundern und Beurteilen und erhebt sich dann von diesem zur Besinnung über die Gründe dieser Verwunderung.

25. Der transscendentale Idealismus und seine Fälschung.

Der transscendentale Idealismus, wie er schon der echten Weisheit Platons zu Grunde liegt, ist allein imstande, eine wahre Verknüpfung, Vermittlung, Versöhnung zwischen einer Philosophie, Geheimlehre der Natur und Geschichte zu ermöglichen. Er allein befähigt unser streng wissenschaftliches Bewußtsein und Nachdenken, eine Unterordnung dieser unsrer Natur, Sinnenwelt unter die Geschichte, die geschichtlichen Grundgedanken der echten heroischen gottmenschlichen Anthropologie zu denken und zu glauben, für wahr zu halten trotz des entgegengesetzten Scheins und der Meinungen der ganzen natürlichen Menschheit auch in uns selbst, der natürlichen Überzeugung unser aller, die wir wirklich in dieser Schattenwelt gefangen sitzen. Aber dadurch ist diese herrliche idealistische Erkenntnis in dieser neuesten Zeit unter uns verdorben und kraftlos geworden, bis sie dem ganz falschen Idealisieren dieser natürlichen

Welt weichen mußte, welches das Geheimnis der Wesen an sich verleugnete, — daß sie unter uns auftrat und eingeführt wurde, als wäre sie eine Erkenntnis, die jedem verständigen Mann ganz nahe liegt und sofort einleuchten muß, — als sei es durchaus nicht auf ein Herausreißen aus einer nächtlichen Knechtschaft abgesehen und auf ein wirklich übersinnliches, übernatürliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein, auf ein Erwecken aus einem Traumleben und Traumwissen, das wir Menschen dieser natürlichen Welt für das Wahre, die Wahrheit selbst halten; sondern als sollten wir nur ruhig und froh, wenn auch mit einer etwas geänderten Beurteilung und Schätzung unsrer Wissenschaften weiter forschen. Nur das hätten wir gewonnen und sollten wir durch die Kritik gewinnen, daß wir uns über den eigentlichen Sinn und die Wahrheit unsrer menschlichen Wissenschaften klar seien und für immer bleiben, — daß wir nun wissen: Hinter unsrer wirklichen Menschheit und aller ihrer Wahrheit, ihrer Welt, der menschlichen Erfahrungswelt, Sinnenwelt — liege ein für uns unzugängliches, undurchdringliches aber vollkommen gewisses — insofern allerdings göttliches Geheimnis. Dadurch daß Kant hier stehen bleibt und sich auf die Welt an sich schlechthin gar nicht einläßt, bringt er auch der Forschung der natürlichen Menschheit und insbesondere der Naturwissenschaft, der Physik und natürlichen Psychologie eine Befriedigung und volle Beruhigung rücksichtlich ihres Wissens hervor. Um das ganz Unerreichbare braucht sich offenbar der verständige Mann nicht zu kümmern. Und kein Heros und Heiliger wird ihr gebieten oder raten können, sich irgend damit zu befassen. Das absolute Geheimnis darf betrachtet werden als nichtseiend, als eine Gestalt des Nichts.

26. Das Mangelhafte in Schellings Naturphilosophie.

Das Mangelhafte in Schellings ursprünglicher Naturphilosophie hing wohl gerade damit zusammen, daß er glaubte: die irdische

Natur und das Entstehen des Lebens und der menschlichen Geschichte auf Erden gänzlich ungeschichtlich und ohne Geheimnis, ohne Fall verstehen zu können. In dieser Hinsicht hatte im Grunde Kant tiefer vorgearbeitet. Nur daß Kant selbst auch durchaus nicht gewagt hatte, seine Gedanken von der intelligiblen That der Menschheit, dem jenseitigen der Ewigkeit angehörigen Element unsres Erdenlebens und unsrer Geschichte jemals in irgend welche Verbindung zu bringen, zur wirklichen Natur, dem irdischen Leben als solchem, unsrer Sinnlichkeit und tierischen Leiblichkeit. Obgleich doch dieses alles mit dem radikalen Bösen der natürlichen Selbstsucht aufs genaueste verschmolzen erscheint und der transscendentale Idealismus diese unsre Natur ganz als eine uns eigene Bewußtseinsgestalt — eine relative Figur der Natur an sich betrachten lehrte.

27. Schellings spätere philosophische Arbeit.

Schellings spätere philosophische Arbeit hat den Sinn, daß sie eine gründliche Analyse des Ideals der Vernunft, und zwar nicht der rein theoretischen Vernunft, sondern der ganzen, theoretisch-praktisch-poietischen Vernunft des Geistes gewinnen will. So soll das ewige Leben durchdacht werden, und wie in ihm intelligible ideale Zeitlichkeit wie Räumlichkeit enthalten ist. Aber trotz seiner Abkehr von seinem frühern Standpunkt bleibt Schelling doch nach wie vor von dem alten dogmatistischen Idealisieren der menschlichen irdischen Natur und Geschichte beherrscht.

28. Das Wertvolle und das Falsche in Schellings letzten philosophischen Arbeiten.

Das Wertvolle in Schellings letzten philosophischen Arbeiten besteht — außer den vielen geistvollen Einzelheiten — darin, daß er das echte, alte, analytische Denken wieder zu Ehren bringt als eine Entfaltung der Grundgedanken der Vernunft, das heißt als

eine Entfaltung intellektueller, innerlicher, idealer Anschauung. Diese Anschauung ist ihrem Inhalt nach das Bewußtwerden des Vollkommnen. Sofern das Erkennen in gewissem Sinn das Sein voraussetzt, wird auch das Bewußtwerden des schlechthin vollkommnen Wesens Teilnahme an diesem vollkommnen Sein enthalten. Zum vollkommnen Sein gehört aber auch das Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Und so ist das Innewerden der ewigen Wahrheit in der That ein Eintreten in die Sphäre des göttlichen Seins.

„Aber das ist das Anschauen einer bloßen Idee?"

Keineswegs. Sondern der vernünftigen Seele, die sich besinnt, wird das wahre Sein der ewigen Wahrheit immer gewisser und heller aufgehen. Anfangs in den Spiegelungen aller weltlichen Teleologie, — dann die Sonne selbst, das Gute, das ἀγαθόν, ἱκανόν, αὐταρκές, τέλος τέλειον. — Und zugleich durch das eigne Ich das Überströmen dieses vollkommnen Seienden, — das Sich-Mitteilen desselben in ein Nichtseiendes, — ein Werden, — das natürliche Ich des zeitlichen vernünftigen Seelenlebens, — vollends in ein erstorbenes, verfinstertes, träumend schlafendes, außer sich geratenes Vernunftleben, — also Güte und Gnade.

Allerdings kann ich ja denken: daß schlechthin Nichts wäre. Das ist in der That die absolute letzte Möglichkeit, die reine Finsternis, das Nein! — Aber schauen, — glauben, bejahen kann Ich das nicht! Wenn Ich, die Vernunft, da bin, — so ist das vollkommne Wesen! das absolute Gegenteil von Nichts, — das, in dem gar kein Nichts, kein Nichtsein. Sondern diese nur um ihn her, unter ihm, sein Gewand, seiner Füße Schemel, die Peripherie seiner Macht. Es selbst reine Wirklichkeit. — Wenn die Vernunft ist, kann nicht Nichts sein! Die Vernunft, das Wissensbewußtsein aber ist! Das ist dem Nachdenken schlechthin gewiß! Also ist die vollkommne Wahrheit. Vielmehr: also weiß Ich, daß die vollkommne Wahrheit, das absolute Seiende ist. Denn diese ist nicht

durch die Vernunft, sondern sie ist vor und über der Vernunft, dem Wissen, und dieses vielmehr durch sie! Aber für das Erkennen, Innewerden, Erinnern ist das Wissen das Erste. Das Erkenntnisvermögen ist durch Gott. Aber durch das Erkenntnisvermögen weiß Ich, daß Gott ist! Es ist nicht das Beweismittel, sondern es ist selbst das Subjekt, der erkennende, subjektive Grund, selbst göttlich, um Gott her, ihn berührend, obwohl nicht schon selbst: Gott, — seiner unmittelbar bewußt, d. h. ihn schauend, tastend, nämlich innerlich, über sich, also in einem Bewußtsein, das nicht das reine Selbstbewußtsein ist, Subjektbewußtsein, aber das Bewußtsein des vollkommnen Subjekt-Objekts, also das vollkommne Selbstbewußtsein darin verschlungen. So daß allerdings unser vernünftiges, erkennendes Selbstbewußtsein göttlich ist, Ebenbild Gottes, dessen Ausstrahlung, himmlische Gabe der Gottheit, des — göttliche δόξα, Gottes Offenbarung — Werdens. — Die Vernunft ist das innere Licht der göttlichen δόξα, in dem dann auch das göttliche Leben selbst, der göttliche Same sich mitteilt, geboren wird. —

Das Falsche in Schellings letzten Arbeiten ist dieses, daß, wie er seine eignen Leistungen kindisch hochmütig idealisiert, er so auch in allen seinen Lehren den idealisierenden Standpunkt der Menschheit und ihrer Welt gegenüber beibehält, den er in seiner Natur- und Identitätsphilosophie eingenommen hatte. Im Grunde kommt es bei ihm darauf hinaus, daß das felix culpa des Augustin nun erst seine ganze Bedeutung entfaltet. Durch die culpa sind die Menschen über alle Engel und zur Gottheit und Sohnschaft selbst erhoben worden, die übrigen guten Geister bloße Möglichkeiten geblieben. Für das wirklich uns noch Unbekannte, die Fülle der Geheimnisse des Himmels bleibt kein Raum mehr, — weil er wie ehemals unsre negative, so jetzt unsre positive Philosophie idealisiert. So idealisiert er auch den Gedanken der Zeitlichkeit und der Verwandlung. Denn im Grunde geht doch nach seiner

Lehre in Gott selbst eine Verwandlung vor sich. Das mag in der populären christlichen Theologie, auch der der Schrift sich wirklich so finden lassen. Aber als wissenschaftliche Behauptung ist es nimmermehr zulässig.

Es ist nicht bloß Schein, sondern gilt auch für den Frommen, den Erweckten und Erleuchteten, daß wir in diesem Leben kaum in Dämmerung, — als ganz geschichtliche Menschen immer noch in tiefer Finsternis einhergehen. Daß auch für den Frömmsten, den priesterlich-königlich-prophetischen Mann, die ewige Wahrheit, das Himmelreich, Gott und sein Reich jenseitig, vielfach tief verborgen bleiben, — nicht da sind, — ja daß sogar ihr jenseitiges innerliches Sein und Kommen höchst unwahrscheinlich, unglaublich, nicht zu hoffen, also nur traurig zu ersehnen scheint, — daß kein Mensch von sich sagen kann: daß er wahre Wesen, Ursachen, Endzwecke, Gründe recht eigentlich kenne, wahrnehme, erfahre, — allgemeingültiges, wissenschaftliches Wissen davon habe; — sondern alle solche Wesenheit ist, wie übernatürlich, übersinnlich, so auch immer und überall diesem Leben, dieser Welt, ihrem Bewußtsein fremd und überschwenglich, transscendent, einer Idealwelt angehörig, — die in der That für uns wirkliche Menschen nicht diese Welt, das Diesseits ist.

Und dennoch nun ist sich ja der wirklich geschichtliche, erweckte, erleuchtete, heroische, prophetisch-priesterlich-königliche Mensch (d. h. der sittliche, der religiöse; — denn alle andre sogen. Sittlichkeit ist nur natürliche Klugheit und Lustberechnung —) eines solchen überschwenglichen Wesens in seinem Innersten bewußt! Aber als eines ganz überwissenschaftlichen, durchaus persönlichen, nicht allgemeingültigen der verständigen, wissenschaftlichen Menschheit, sondern ganz unglaublichen, unmöglich scheinenden, innerlichen Geheimnisses aus dem Jenseits.

29. Die wahre idealistische Lehre von der Sinnenwelt.

Daß die Sinnenwelt, die sichtbare, tastbare, wirkliche Natur nur für die Sinne, für die Seele, Leib und Seele da ist, in dem Sinne, daß von dieser ganz abgesehen, ohne diese, die Sinnenwelt, unsre Natur gar nicht da ist, das muß zuerst dem natürlichen Forschen und Wissen ganz hell und klar werden. Wir stellen uns meistens vor, daß auch ganz ohne eine sinnliche Seele die Sinnenwelt, die sinnliche Natur völlig so wie sie jetzt für uns da ist, da wäre; und was man idealistische Lehre nennt, kommt uns allen ganz wunderlich und so unglaublich vor, daß niemand sie in vollem Ernst sich aneignen könne und je könne angeeignet haben. Begreiflich. Zuerst wird die idealistische Lehre dem natürlichen Menschen individualistisch sich darstellen, daß also abgesehen von mir, meinem natürlichen Ich, meinem Dasein, ohne mich diese wirkliche Natur gar nicht da wäre. Da dieses Wahnsinn wäre, so werfen wir die Behauptung zur Seite. — Dann aber, wenn wir über das individuelle Selbst uns zum menschlichen erheben, zum allgemeinen Ich der Gattung und den Gedanken demgemäß vertiefen: ohne die Menschheit wäre diese wirkliche Natur, unsre Sinnenwelt gar nicht da, — so behält doch auch dieses noch etwas von jener Wahnsinnsnatur an sich. Denn die Menschheit besteht aus uns Individuen. Daß nun die ganze natürliche Welt nur in diesen Bewußtsein das Dasein haben sollte, kann auch niemand im Ernst für wahr halten, wenn wir auch das Gegenteil nicht beweisen oder wahrnehmen könnten. Der Mensch ist ja eben auch nur ein natürliches Wesen, auch die Gattung der Menschheit. Wenn die Menschheit zur Natur gehört, kann diese nicht der Menschheit angehören, ihr Dasein nur für sie, durch sie haben. Denn wenn sie im obigen Sinn nur für die Seelen der Menschheit Existenz hätte, dann wäre sie ja nur durch diese da. Diese wäre ihre ganze und ausschließliche und völlige Begründung. Da nun aber das Bewußtsein der Menschheit in uns das Höchste und Letzte ist, das wir empirisch für die verständige, wissenschaftlich-

sinnliche Seele haben, so meinen wir dann wohl: Damit sei nun also der idealistische Wahn ganz beseitigt, und diese wirkliche Natur, die Sinnenwelt, sei also, so wie wir sie durch die Erfahrung kennen, in Wahrheit auch ganz ohne uns, abgesehen von allem menschlich empirischen wissenschaftlichen Bewußtsein da. Aber die idealistische Lehre hat einen andern Sinn. Auch das allgemeine Ich und Bewußtsein der menschlichen Gattung, der Menschheit sogar als eines weiten empirisch-zeitlichen, lange dauernden Gewebes und Mantels, auch das ist nicht die sinnliche Seele, von welcher der Idealismus sprechen will. Sondern diese ist ein nicht abstrahiertes, sondern absolutes aprioriſches, obgleich sinnliches, leiblich lebendiges Ich. Ohne diese Seele ist wirklich diese ganze Natur, Sinnenwelt unsrer Erfahrung und aller unsrer natürlichen Erfahrungswissenschaften, die Astronomie mit inbegriffen, gar nicht da. Das natürliche Forschen möchte auch dies noch für eine letzte Stufe und Verfeinerung des Wahnsinns halten: Ganz ohne alle und jede Seele, auch unabhängig von irgend welchem sogen. göttlichen Subjekt ist diese Natur so im wesentlichen beschaffen, wie unsre Erfahrung und Wissenschaft sie uns darstellt, also ganz ohne eine Weltseele. Vielleicht meint diese natürliche Ansicht nicht, auch Gottes entraten zu wollen. Sie gesteht vielleicht zu und behauptet auch aufrichtig und im Ernst, daß allerdings ohne Gott diese wirkliche Natur nicht da wäre. Ganz durch sie selbst kann wohl, so scheint es der verständigen Naturbetrachtung in uns allen vielfach, eine solche Welt nicht sein; sondern sie bedarf wohl durchaus eines Schöpfers und Herrn, insofern freilich nicht ganz ohne den Geist. Doch wird dem natürlichen Denken dies wohl auch immer wieder zweifelhaft. Das nun eben kommt von der Verwerfung des Idealismns her. Die natürliche Theologie der verständigen Wissenschaft möchte ihn entbehrlich machen, indem sie ihn durch Besseres zu ersetzen meint, durch die Schöpfungslehre in anthropomorphischem Sinn. So auch jetzt in der Kirche die ganze gewöhnliche unphilosophische Theologie

der natürlichen Vorstellungen und ihrer Wissenschaft. Das bleibt immer wissenschaftlich ein ganz schwankendes Gebäude, das stets den Einsturz droht und auch dann und wann in den Einzelnen zusammenstürzt; obwohl es seinem innersten Kern nach echten persönlichen Glauben und Erleuchtung, Hoffnung, Liebe und Seligkeit in sich bergen kann. Es ist eben in Wahrheit nicht so, daß diese Natur, unsre Sinnenwelt jenes Verhältnis zu Gott als seine Schöpfung und Offenbarung — sich selbst und ihn uns zu erkennen gebend — tragen könnte. Das ist die Illusion der natürlichen Theologie und auch des jetzigen populären Christentums. In diesem Sinne hat Kant recht mit seiner Kritik der natürlichen Theologie und auch mit seiner Lehre, daß diese unsre Natur nur eine Erscheinungswelt ist, das heißt eben: nicht göttlich intelligible, ewige Natur, ein Himmelreich, die vollkommene absolute Leiblichkeit, Lebenssphäre. Aber bei Kant fehlt nun eben die natürlich sinnliche Weltseele. Sein Nominalismus hindert ihn wohl nicht, dem Realismus Statt zu geben, und das reine Ich bricht sogar durch; aber nur als das leere, formale Denken, nicht als die prinzipielle sinnliche Seele, die ἀρχή κινήσεως. Diese Natur, die Sinnenwelt kann nie verstanden werden, wenn sie gedacht wird als ohne diese Seele. — Aber das Verständnis der Seele ist uns eben abhanden gekommen. Der alte Begriff der Weltseele hatte diesem Verständnis einen so unvollkommenen Ausdruck gegeben, daß man ihn ganz abwarf. Aber damit verlor man das wahre Selbstbewußtsein und Selbsterkennen. Denn die wirkliche Seele dieser unsrer Welt ist eben die überirdische vorirdische Menschheit — unser paradiesisches Wesen und Leben. Schleiermacher hatte etwas Richtiges im Sinn, wenn er vom Erdgeist sprach. Aber es war zu naturalistisch, durchaus ungeschichtlich verstanden und blieb unbrauchbar. Indem die Naturphilosophie meinte, wie auch Kant gemeint hatte, diese unsre wirkliche Natur als wahre, leblose, seelenlose Realität und Objektivität an sich verstehen zu können ohne die Seele als

Prinzip voraussetzen zu müssen, verfiel sie auch trotz ihres idealistischen Ursprungs dem Naturalismus und sank in Spinozas Weltansicht für eine Zeit lang zurück. So gewann die Naturforschung aus der ganzen neuern philosophischen Arbeit seit Kant keinen tiefern Sinn und neue Grundlegung, sondern trat wieder in das alte Geleise des 17. und 18. Jahrhunderts zurück. Die Teleologie der Natur, ihr Verhältnis zur Geschichte, war völlig im alten Dunkel geblieben, und die Physik des Aristoteles ist tiefsinniger als alle diese moderne Wissenschaft trotz ihres ungeheuren neuen Materials. In Aristoteles durchdringt eben noch echtes Seelenbewußtsein die Natursphäre ganz. — Der natürliche Mensch ist nicht in der sogenannten heidnischen Philosophie, sondern erst in der modernen zur Selbständigkeit und zu einer losgerissenen Wissenschaft gelangt; worin freilich Demokrit und Epikur vorgearbeitet hatten.

30. Das Raum- und Zeitbewußtsein.

In der Gottheit selbst sind diese unsre Bewußtseinsformen mit ihrer Relativität und ihrer Endlichkeit und Unendlichkeit verschwunden. Aber in das Reich der wahren Geschichte, des Geisterreichs und seiner Kämpfe und Ideale der intelligiblen Wirklichkeit, reicht die sinnliche und mathematische Natur als in ihr jenseitiges Wesen und Geheimnis allerdings hinein.

Der Grundgedanke für das Verständnis von Raum und Zeit und deren Wahrheit ist und bleibt der: daß das Raum- und Zeitbewußtsein für uns entspringt aus dem Selbstbewußtsein eigener Bewegungskraft, die mit dem Willen als einem wirklichen Vermögen, einer Macht Eins ist. Darin liegt aber, daß dieses Bewußtsein nicht der abgetrennten reinen theoretischen Vernunft angehört, dem Empfinden und Denken, sondern der praktisch-poietischen, der Technik. Das mathematische Erkennen ist wesentlich Kunst. Hieraus kann dann die Wahrheit verstanden werden, die wir den Raum- und Zeiterfüllungen als solchen, der Körperwelt und den Bewegungen,

einer Außenwelt, Natur, Geschichte zuschreiben. Die Bewegungen, Veränderungen, Raum- und Zeiterfüllungen in der Sternenwelt und in der irdischen Natur offenbaren, wenn auch mittelbar und verhüllt, Thaten, Werke, Willen, Macht, Kunst! Das aber ist so viel wie: tiefste innerste ganze Wahrheit, Gottheit.

31. Über Raum und Zeit.

Wer den Sinn alles dessen, was man irgend idealistische Lehre nennt, verstehen will, der muß mit dem Sinnen über Raum und Raumesbewußtsein einmal vollen Ernst machen und nicht ablassen wollen, bis er da Licht gewonnen hat. Was heißt das: über dieses Rätsel inneres Licht gewinnen? Wissen, was wir im Raum, Raumesgedanken und seinem Objekt denken, denken sollen und müssen, was wir darin erkennen, wissen, was das Wahre, das Seiende des Raumes ist. Es ist eben eine Uranschauung oder ein erstes Produkt der Kraft in uns, so der Raum selbst, so das Raumbewußtsein. Der Kraft in uns — nicht meiner Kraft, aber der Urkraft, die auch in mir ist, — der Ausdehnungs- und Bewegungskraft, die allerdings gewißermaßen in jedem von uns ganz ist, nämlich vermöge des Bewußtseins; und so ist in jedem von uns das Bewußtsein der Unendlichkeit und gewissermaßen der unendliche Raum selbst, nämlich die reine unendliche Ausdehnungskraft, Bewegungskraft, die immer unendlich-Teilbares, Stetiges hervorbringt. Während mein wirklicher Raum ja nur der meines Körpers ist, also aber doch auch der meiner wirklichen Bewegungskraft, also der Erdraum. Aber ist der Raum im Grunde nichts, so ist er auch an und in den Körpern nichts, d. h. nur Erscheinung, Schein ohne Wesen, obgleich in gewissem Sinn wirklicher Schein. Wirklich für die Bewegungskraft, für den Leib und so auch für die Sinne und Sinnenwelt. Aber wenn nun dieser Raum wirklich ewig ist, — ewig nicht nur als der immer war und sein wird, sondern als der gar nicht nicht sein kann, nicht untergehen, nicht entstehen kann (wenn auch alle Körper in

ihm entstanden und vergingen, nicht nur etwa der Stoff, vielleicht auch gestalteter Stoff, also Qualitäten und Kräfte), — ist da nicht doch eben dieser wirkliche Raum absoluter Raum, die erste reine Wahrheit selbst; — und indem ich diesen Raum wahrnehme, seiner inne geworden bin, bin ich der Wahrheit selbst inne, nehme ich die Wahrheit selbst wahr, also wohl die Gottheit selbst, den göttlichen Raum, den Himmel. So erst ist das Erfahrungsbewußtsein fromm, religiös. Ist das nicht das Bewußtsein von der Allgegenwart Gottes, und daß wir alles in Gott sehen?

Aber nehmen wir denn wirklich den wirklichen Raum wahr als reales Sein? Nehmen wir Unendlichkeit wahr? den unendlichen Raum des Himmels? Denken wir nicht den Raum nur hinzu, die Entfernungen, Maße, Ausdehnungen, weil wir müssen, nicht anders können? — Aber dies können wir: den Raum der Ausdehnung denken, weil wir Bewegungskräfte haben und sind, selbst Ausdehnung hervorzubringen vermögen? Aber wirklichen Raum können wir ja nie hervorbringen, immer nur Raumesbewußtsein und etwa wirkliche Bewegung, diese im Raum, den wir also schon wissen, beherrschen, aber nicht hervorbringen. Der Raum, der da ist, und in dem alle Körper sind, von dem können wir nicht das kleinste Teilchen hervorbringen. Er ist älter als alles Ich und als alle Kraft und alle Qualitäten oder Körper, die in ihm sind. Das ist die Gottheit Spinozas als extensio. Zeit und Veränderung sind für den Raum gar nicht da. So könnte man sagen: der Raum ist über ihnen erhaben. Nur die Gestaltungen, das Leben dieser Welt ist unrein, trübe, die Sphäre der Befleckungen, des Häßlichen, der Verwirrung und Verkehrung. Dieser Raum und die Raumesverhältnisse sind absolut der Himmel.

Aber unser menschliches Bewußtsein ist doch nicht das Maß aller Wahrheit? Und bleibt es nicht doch dabei, daß unser Raum doch unser Raumesbewußtsein ist, und daß so unser Wissen doch den objektiven, absoluten Raum selbst nicht trifft und berührt. So

wogen die Gedanken im Sinnenden hin und her. Alle diese Grundgedanken des Naturbewußtseins halten nicht Stand. Unsre Wörter sind Zeichen, und auch die Sprache der Wissenschaften ist ja nur ein Gebilde von Zeichen. Aber auch unsre Gedanken, was sind sie mehr? Allenfalls die Wahrnehmungen. Aber wir nehmen ja das Allgemeine, Raum, Kraft, Materie nicht wahr. Das sind reine Gedanken, letzte, reine Abstraktionen. Alles Wirkliche ist ja Einzelnes, Einziges. Wir verlieren uns, wenn wir das Wirkliche erkennen wollen in der unendlichen Vielheit Atome von Raum und Zeit. Die Antinomien dieser Welt sind die Widersprüche dieser Natur unsres Naturbewußtseins. Die Grundgedanken verlieren sich vor dem sich Besinnenden, Prüfenden in der Finsternis, die das gewöhnliche, natürliche Nachdenken niemals lichten kann. Und doch können wir sie nicht entbehren, auch nicht, wie Herbart meint, so verändern und bessern, daß aus Finsternis Licht wird, und daß das Staunen verschwindet. Sondern unser menschliches Naturbewußtsein bleibt auch als Wissenschaft im Dunkel. Wir sind wirklich ins Dunkel, in den Kerker gebannt, wie auch immer das geschehen sein mag. Das Falsche unsrer neuesten Naturphilosophie, der Schellings wie der Herbarts, war eben das, daß sie meinte, ihrerseits als Philosophie glaubte voraussetzen zu müssen, daß unser Nachdenken als Besinnung das Dunkel gänzlich lichten, verschwinden machen, als Täuschung darstellen werde, als Vorurteil des ersten falschen empiristischen Philosophierens. Hierin war Kants Weisheit tiefer angelegt, und Fichte wollte das Geheimnis festhalten. — Die mechanistische Welt- und Naturansicht unsrer Tage möchte des Unendlichen und damit im Grunde des Raumes sich ganz erwehren, wie Herbart dahin neigte. Aber keine Atomistik gelingt, und Dynamik, Unendlichkeit, Raum durchbrechen jede Begrenzung der Zahl. Der Raum, die Unendlichkeit jenseits der Natur wird der Himmel, in dem Gott ist, die Natur umschließend. — Wenn nun so das Raumverständnis sich uns entzieht, dann entzieht sich uns das Verständnis

des natürlichen Seins, der objektiven Realität, der Natur als eines wahren Objekts, — wirklicher Objektivität. Sie bleibt uns als Raumeswelt in sich selbst verschlossen, ist vom Subjekt geschieden, ist nicht wirklich im Bewußtsein. Wahrheit und Wissen sind, was die Natur betrifft, geschieden. Daher kommt's, daß ein Mann wie Clifford (Jahrb. der Erfindungen 16, S. 101) sagen kann: kein Mathematiker kann dem, was die üblichen Lehrbücher der Mechanik über Materie, Kraft, Trägheit angeben, einen Sinn beilegen, — und nun meinen, wenn er rein mathematisch das Zeitbewußtsein beseitigt, dann würden Raum und Bewegung verständlich. Alle Naturgesetze: Formeln der Koexistenz, nicht der Succession, also rein mathematisch, nicht mechanisch. Man möchte, ohne es zu merken, alle wirklichen Veränderungen verneinen. Es ist nur immer Anderes, aber kein Wirken und Leiden.

Man spürt vielfach, daß unsre Naturforschung mehr und mehr dessen inne wird, daß sie im Dunkel, im Unvorstellbaren, nach allen Richtungen hin sich verliert. Das heroische Blut in ihr macht, daß sie dennoch nicht abläßt, sondern immer aufs neue den Angriff versucht und auf Sieg hofft. Trotz des empiristischen, naturalistischen Grundes, auf dem man steht, läßt man nicht von der Voraussetzung der wesentlichen Absolutheit unsrer Erfahrungswissenschaften. Und allerdings, wenn auch unser ganzes menschliches Bewußtsein nur eine relative Wahrheit offenbart und besitzt, — im Wissen, in aller Wahrheit muß doch ein absolutes Element vorausgesetzt werden. Dies gilt gegen die absolute Skepsis, die zuerst aus der Kritik entspringt. Man versuche nur einmal, sich das Wissen als eine bloße Naturerscheinung zu denken, und man wird inne werden, daß das unmöglich ist oder zum Wahnsinn führt. Und nicht bloß das formale Element des Denkens ist absoluter Art, sondern auch in allem Inhalt des Wissens ist ein absoluter Hintergrund (eben das Kant'sche Ding an sich), eine göttliche Offenbarung eines Geheimnisses, die wir vielleicht durch Arbeit des Nachdenkens ans Licht

bringen können. Dieses göttlichen Elements in unsrem Wissen und unsrer Erfahrungswelt ist jeder gesunde Mensch unsrer geschichtlichen Menschheit sich bewußt. Aber indem es doch eben so gewiß ist, daß wir wirklich in unsren Wissenschaften als solchen Gott (und das Geisterreich) — nicht wahrnehmen, erfahren, so wird darin offenbar, daß doch eine ganz ungewöhnliche Arbeit, eine tiefe Verwandlung unsres Bewußtseins nötig ist, damit wirklich persönliches Gottesbewußtsein erwache, damit also auch göttliches Wesen und Licht unser Wissen durchdringe.

Das Zweite zum Raumbewußtsein, das sich als Grund- oder Endgedanke (letzter, abstraktester Begriff, Grenzgedanke gegen das Jenseits oder Nichts) darstellt, ist der Gedanke der sinnlichen Qualität, Erscheinung als wirklichen sinnlichen Körpers als einer Raumerfüllung. Hier erst entsteht dann auch der Gedanke der Leere und ist ebenso unabweislich wie der der Erfüllung. Der Begriff der Kraft wird aber voreilig von Leibnitz hier eingeführt. Unter den Erscheinungen tritt die Ortsveränderung und Bewegung hervor. Und nun die Zeit. Aber in der Außenwelt als solcher ist ja keine Kraft, nur Erscheinungsgruppen und Erscheinungsreihen, Erscheinungsgewebe. Will ich den Begriff der Kraft wirklich ganz auf diese Gedanken der äußerlichen sinnlichen Erscheinungen reduzieren, dann wird ihm der Gedanke des Ursachlichen ganz entzogen, und sein Inhalt identifiziert sich mit dem der Vermittlung des jedesmaligen letzten Vermittlungsgliedes in irgend einer Reihe oder Gruppe von Erscheinungen, Veränderungen, zunächst des Ortes. Der Gedanke der Kraft stammt nicht aus der Außenwelt, der Sinnenwelt als solcher und ihrem Bewußtsein, dem Wahrnehmen, sondern aus dem Ich. Ich aber bin nicht Raumerfüllung, Körper, sinnliche Erscheinung, obwohl Ich im objektiven, wahren, wirklichen Raum bin; — der subjektive Raum, das Raumbewußtsein ist nur im Ich, das Ich im objektiven realen Nicht-Ich, — das subjektive ideale Nicht-Ich ist im Ich. Wenn Ich nun auch keine Ursache

sein sollte, so stammt doch der Kraftbegriff aus dem Ich, — ist aber dann nicht Ursachen-begriff, sondern nur der Gedanke des Centrums zu einer Peripherie, also eines Orts, relativen Hier zu seiner Umgebung, einer Mitte, Mittels zwischen Zweien, zwischen unendlich viel Zweiheiten einer ἀόριστος δυάς.

Es kann fraglich sein für das prüfende Nachdenken, ob wir Bewegungen wahrnehmen. Aber wir glauben es doch alle. Es ist ein natürliches Für-wahr-Halten. Und damit werden wir uns der Zeit bewußt. Und wir können jetzt zurückgehen und behaupten: der Zeit waren wir uns vom ersten Anfang her bewußt, vom ersten Wahrnehmen, Bewußtwerden her. Das Sein, Dasein ist ein Zeitwort, das Ur-Hilfszeitwort. Das Bewußtsein ist eine Gegenwart, ein Jetzt, — aber das in der Zeit ist. Wie rätselhaft ist aber diese Voraussetzung alles Erfahrungswissens. Alle Natur ist zugleich Zeitlichkeit, die seiende wie die veränderliche. Aber vollends das geschichtliche Bewußtsein ruht ganz auf dem Zeitgedanken, und zwar auf der objektiven, der wirklichen, wahren Zeit, eben der geschichtlichen Weltwirklichkeit selbst. Während die Natur, die ungeschichtlich gedachte, dem Nachdenken erscheinen kann als gar nicht zeitliche, sondern ewige Wirklichkeit, sich gleich bleibend, wie die Sternenwelt trotz ihrer Bewegungen so scheint, — unveränderlich. Die regelmäßigen, identisch sich wiederholenden Veränderungen sind für die Wahrheit nur Schein, wesenlos; denn alles Wesen, das wesentliche Ganze, das Universum bleibt unverändert, immer dasselbe! So daß hier die Zeit nur dem Bewußtsein, dem Subjekt angehört, dem Objekt, der Wahrheit gar nicht. Hingegen in aller geschichtlichen Wirklichkeit ist das anders! Da ist die Wahrheit selbst in der Zeit, zeitlich. Wie rätselhaft! Was ist denn die Zukunft? das ganze zukünftige Sein? In der Sternenwelt mag man sagen: Es ist alles schon da, nur das Erscheinen, der Schein ist immer neu, immer ein andrer; und doch ein andrer nur in den Beobachtenden, im Bewußtsein, — in sich

selbst eigentlich kontinuierlich Einer und derselbe mit seinen regelmäßigen Bewegungen. — Aber in der geschichtlichen Welt, in der Geschichte der Menschheit, der Sphäre des Geistes, des Bewußtseins, der aus idealem Werden bestehenden Wesen selbst, — was ist da die Zukunft? — was die Vergangenheit? Eine Art des Seins oder des Nichtseins? Beides zugleich? Aber Zukunft und Vergangenheit in gänzlich entgegengesetzter Weise, — die Vergangenheit mehr seiend, die Zukunft mehr nichtseiend, jene unveränderlich, diese veränderlich? nein, veränderlich ist die Zukunft nicht, denn sie ist ja nicht da! Aber mögliche, und zwar wirkliche, d. h. mannigfaltige, innerlich teilbare, der Entscheidung wartende Möglichkeit. Veränderlich ist nur das Gegenwärtige, die Gegenwart des Jetzt und Hier. Das spaltet sich in ein Vergehen und Entstehen. Aber die Zukunft und das zukünftige Sein ist nicht da, sondern nur möglich, aber wirklich möglich. Besinne dich nur. Du kannst dir die Zukunft selbst wie das Zukünftige nicht denken als gar nicht seiend. Der Naturforscher wird sagen: es ist im Grunde unbewußt in der Gegenwart, und so bleibt wohl auch die Vergangenheit in aller Zukunft. Nur gerade die Gegenwart ist ja als Jetzt und Hier ein Punkt, ein Augenblick, ein Atom. Aber wirkliche Atome kann es im continuum und Unendlichen nicht geben; — also ist eben die Gegenwart wie Nichts im Nichtsein. Die Zeit und Zeitlichkeit und alles Zeitliche, Dasein besteht ganz aus Vergangenheit und Zukunft, die immer und überall in einander übergehen und die unendliche Zeitlichkeit sind, — die Gegenwart ist nur der Übergang, das auch seinerseits kontinuierliche stetige Sich-Verwandeln. So ist alles Gegenwart, d. h. Fluß, immer und überall Gegenwart. Da fällt denn die Zeit als solche, die Verwandlung, der Schein des Werdens, der Vergangenheit und Zukunft ganz dem Bewußtsein zur Last. Das ist das Punktartige, Augenblickartige, — die beständige Einkehr und Umkehr und Stillstand, als sollte der Fluß, das Stetig-Unendliche brechen. Aber es bricht nicht;

sondern die Einkehr selbst fließt beständig fort wie eine absolute Cycloide. So ist die Welt des Naturforschers ihrem Wesen nach ewig, identisch da, — unendlich was Raum und Zeit betrifft, vielleicht endlich, was die Raumerfüllung betrifft, aber die Zeit ist in Wahrheit Ewigkeit. Alle Verwandlungen nur Schein, der zeitliche Wechsel daran nur im zeitlichen Bewußtsein, im Grunde, dem Ganzen, der Unendlichkeit nach alles immer dasselbe. Hier ist das Rätselhafte der Wirklichkeit dieses, daß alle Raumerfüllungen irgendwie Veränderungen sind. Es ist das Rätsel der Veränderung.

Könnte man sich nicht so helfen, daß man behauptet: wie der Raum, so sei auch die Zeit ein künstliches Denkgebilde der Abstraktion, — vielleicht dem praktischen Leben nötig, aber der Wissenschaft Verwirrung bringend. Aber die Wissenschaft von den Bewegungen kann doch des Zeitbewußtseins nicht entbehren. Die Geschwindigkeit beruht ja darauf, daß Zeit und Raum beide rein gedacht werden. Immerhin wird der Erfahrungs-Dogmatismus glauben, daß der Raum doch noch in einem andern Sinne objektiv sei als die Zeit. Der Raum bleibt ja immer derselbe. Die Zeit hingegen scheint wirklich selbst beständig zu vergehen, zu strömen aus Nichtsein in Nichtsein und nur als Gegenwart zu sein, als wäre sie nicht, weil sie schlechthin nicht zu bleiben vermag. Wenn Wahrheit Ewigkeit ist und alles Wahre ewig, so ist doch die Zeit der Erfahrung Schein und ihr Bewußtsein Täuschung. Nur die Ewigkeit ist und der Raum ist eben der Ewigkeit verwandt, der Allgegenwart. Die Zeit am Ende nur im Bewußtsein.

Aber wie? die Veränderungen sind doch objektiv wahr, real. Auch die Sternbewegungen. Also auch der Himmel ist, bewegt sich, oder die Sterne in ihm — wie im Raum, so auch in der Zeit. In der zeitlichen, d. h. beweglichen Ewigkeit wie in einem Raum, in dem es Entfernungen, Größen, Maße gibt, in einer räumlichen Unendlichkeit, — die überall und immer Maße zuläßt trotz der Maßlosigkeit.

Kant in seinen Ausführungen über Zeit und Raum steht weit hinter Aristoteles zurück, was die tiefe Besinnung über das Rätselhafte der Gedanken betrifft. Kant ist es eben nur um die erkenntnis-theoretische Thesis zu thun. Aber die Lösungen des Rätsels sind auch bei Aristoteles sehr schwach und lassen die Fragen im Grunde in der Seele. Kant hat den gewaltigen Gedanken höherer und niederer, centraler und peripherischer Bewußtseinswelten wieder hervorgehoben, den Platon berührt.

Kant hat den Hintergrund der Unendlichkeit für Raum und Zeit ans Licht gezogen (wie schon die Alten das ἄπειρον kannten) und dadurch jeden des Rätsels und der Finsternis, in der er seinem Naturbewußtsein nach lebt, inne gemacht.

Die neuesten seltsamen Arbeiten über den Raum von Mathematikern und Physikern, wie unverständlich und verkehrt sie auch sein mögen, — vertreten doch in der Naturwissenschaft die philosophische Erkenntnis von der Unvollkommenheit unsres Raumbewußtseins und von der nur relativen Wahrheit unsrer Körperwelt, wie die Erfahrungswissenschaft dieselbe kennt, und wie gründlich auch immer erforscht hat, — von dem geschichtlich veränderlich vergänglichen menschlichen Element, das in allem diesem Wissen, in der ganzen Physik nach allen ihren Elementen, auch den geometrischen und mechanischen, — mit dem göttlichen, dem des vollkommnen allwissenden Geistes vermischt ist. Gleich wie in dieser objektiven realen Natur selbst in der Sinnenwelt das ewige himmlische Wesen, die himmlische Materie mit dieser Leiblichkeit eines vergänglichen irdischen Lebens vermischt, in sie verwandelt, verkehrt worden ist, also mit einem ungöttlichen Element vermischt. Ist nicht das reine intelligible Wesen des Raumes das des wirklichen Außereinander, also das wahrer Vielheit? Wie das Wesen der Zeit in der Veränderung, Verwandlung steht. Die absolute Objektivität des Raumes schlechthin leugnen wäre also so viel, als die absolute Einheit der Wahrheit behaupten, — alle Vielheit für Schein

erklären, so daß es für Gott im Himmel gar kein Draußen (keine δόξα, kein Geisterreich) gäbe. Ebenso die göttliche Wahrheit der Zeit gänzlich verneinen, heißt: die Wahrheit der Veränderung, des Entstehens und Vergehens, wahrer Geburt und wahren Todes leugnen. Wesen, die irgendwie außer einander sind, sind im Raum; Schicksale, Zustände eines Wesens, die außer einander sind, sind in der Zeit; wenn es für Gott, für die Wahrheit, die Ewigkeit Schicksale gibt, so gibt es wahre (geschichtliche, übernatürliche) Zeit. —

Aus dieser Erkenntnis vom wahren Raum quillt nun leicht ein falscher Atomismus und eine Monadologie. Aber diese Lehren identifizieren nun doch wieder den natürlichen Raum dieser Sinnenwelt mit dem wahren göttlichen, — die Atomistik den der körperlichen Natur, die Monadologie den der natürlichen sinnlichen Menschheit. Aus diesem Irrtum muß nun die wahre Einsicht in die Zeit, das Bewußtsein wahrer Veränderung, — wahrer Geburt und wahren Todes, als die übernatürlich, übersinnlich sind, — herausführen. Hier erst tritt die wahre Vielheit in die Wirklichkeit, — eben zugleich mit der wahren Einheit und von dieser unzertrennlich — als der richtenden oder erlösenden. Es gibt wahre Entfernungen, wie wahre Nähe, Berührung, Vereinigung. Peccata nostra separant inter nos et Deum deutet schon dem Augustin auf göttliche Raumverhältnisse hin. Die bloßen Natur-räumlichkeiten der Körperwelt, als eine bloße Erscheinungswelt betreffend, vindizieren dem Raume noch nicht wahre, absolute Objektivität. Aber auch die des sensualistischen Idealismus noch nicht; sondern erst das geschichtliche und ideale Geisterreich. Der Grundgedanke, der aller dieser Raum- (und Zeit-) Kritik zu Grunde liegt, und den die Erfahrungswissenschaft des natürlichen Menschen nicht an sich kommen lassen will, ist der einer relativen, unvollkommenen, unvollendeten oder gesunkenen, gebrochenen Objektivität, einer nicht absoluten Allgemeingültigkeit der Raumesverhältnisse dieser unsrer Sinnenwelt. Aber eben der Gedanke von der wahren Zeitlichkeit,

der Vergänglichkeit dieser Natur, gegen den die gemeine Meinung, daß ihre Gestalt, Form sich ändert oder verändert wird, aber nicht ihre Materie, die raumerfüllenden Stoffe und Urqualitäten, sich nicht zu wehren vermag, — sondern diese ganze Welt, — dieses Bewußtsein und Dasein der sinnlichen irdischen Welt und Menschheit vergeht (und entsteht, ist entstanden) — eben dieser Gedanke enthält jene relative Objektivität, Wahrheit der Natur wie der natürlichen Menschheit, des sinnlichen, natürlichen, irdischen Lebens in sich. Sie ist menschlich allgemein-gültig, aber nicht göttlich, absolut, nicht als Ganzes, als dieser Kosmos allgemein-gültig, ewig. Alles dieses Dasein, diese Wirklichkeit, ist ein relatives Sein, eine unvollkommene, unvollendete oder gesunkene, gebrochene, zertrümmerte Wahrheit. „Aber wie? Sinken, Brechen, Verderben, Krankheit, Tod — kann nur die unwesentlichen Individuen treffen. Die mögen wohl nur relative Objektivität und Wahrheit haben und sein. Aber das Ganze, die Wesen, die Arten und Gattungen, die großen Ordnungen und Gesetze nicht. Das ist unverderblich, die inkorruptible Substanz, das ἄφθαρτον der Gestirnwelt. —

So denkt unser Empirismus ganz wie die Himmels- und Sternverehrung des Altertums. Als Weltansicht der natürlichen Menschheit, des reinen Naturbewußtseins betrachtet, hat sie aber relative Wahrheit; und es ist eine Erinnerung an die ideale, absolute Wahrheit, die über aller Forschung schwebt, daß sie sich dagegen sträubt, nur relativ wahr zu sein, und dem Objekt und Subjekt nach eine vergängliche Wirklichkeit, die nicht durch sich selbst, — also ein wahres Ganzes, — sondern durch Anderes ist, also abhängig.

32. Das Bewußtsein der Unendlichkeit stammt aus dem mathematischen Geist.

Ist es wirklich gar nicht möglich, die Ewigkeit der Welt als einer unendlichen Natur in dem Sinn einer unendlichen Zeit zu

fassen und so zu behaupten? Das Unendliche und die Unendlichkeit sind schwierige Gedanken. Dem gemeinen Bewußtsein und Leben sind sie nicht fremd, aber doch fernliegend und fast entbehrlich; dem wissenschaftlichen Nachdenken sich aufdrängend und doch dasselbe quälend, unentbehrlich und doch wie unbrauchbar.

Das Bewußtsein der Unendlichkeit stammt nicht aus der Wahrnehmung als solcher, — die Sinnenwelt ist begrenzt. Der Gedanke des Unendlichen stammt aus uns selbst. Der Gedanke der Bewegung, Ausdehnung hat ja in unserm Erkennen unstreitig seinen Ursprung im Ich, das sich selbst als das identisch-stetig-Eine in der Zeit weiß, und das zugleich Kraft hat, bewegen kann, Bewegung verursachen. Dieses Ausdehnungsvermögen nun in unsrer Vorstellung, in unserm Bewußtsein entspricht einer Ausdehnung der Außenwelt, der unser Körper selbst angehört. Und dieses Ausdehnungsvermögen, das Raum- und Zeitbewußtsein und Bewegungsvermögen in uns ist ganz rein, ist schrankenlos. Ich, der mathematische Geist, bin durchaus unbeschränkt, frei; nicht ich, der Mensch; als solcher bin ich hier und im Leibe, auf der Erde und von sehr beschränkter Kraft und Größe. Diese unsre Sinnenwelt nun hat von jener Schrankenlosigkeit des reinen mathematischen Denkens nichts an sich, sondern die Entfernungen, Größe und Kleinheit in ihr und die Bewegungskräfte haben vollen Ernst und Wahrheit. Und so wären es am Ende nur die wirklichen Entdeckungen der neuern astronomischen Forschungen, welche, weil sie den Himmel, die Gestirnwelt so ungeheuer erweitert haben, den Gedanken nahe gelegt hätten, am Ende sei die wirkliche Außenwelt, Natur unendlich, auch sie schrankenlos und damit freilich auch grenzenlos, formlos, gestaltlos, — eine Raumerfüllung, die freilich aus endlichen gestalteten Körpern besteht, aber selbst nicht ein Körper heißen kann, sondern eine Körperwelt. Der Gedanke der Welt übersteigt alle Körper, jede Zahl. — — — — Immer wird es gelten, daß wir einmal dessen inne werden, daß die Außenwelt als

solche, wie wir sie uns als wirklich daseiend vorstellen müssen — mögen wir sie als endlich oder als unendlich denken — nicht die wahre Welt, das Reich Gottes ist. Daß die Frommen in der Christenheit das wissen, das zeigt sich schon darin, daß sie, obgleich den Sternhimmel bewundernd und das Reich Gottes als das Himmelreich bezeichnend, doch weder Gott noch die Seligen auf der Sonne und den Sternen suchen, sondern über den Sternen, d. h. über der Körper- und Außenwelt, über den Schranken der Endlichkeit, aber auch über der Unendlichkeit des Draußen. Die Naturwissenschaft meint wohl, — und in der That entspricht das dem Nachdenken des natürlichen Menschen, einem Schein des geschichtlichen Lebens, der Bildung, Kultur, daß sie eben mit dem Bewußtsein und Gedanken der unendlichen Außenwelt, Natur, als der wahren Wirklichkeit des göttlichen Jenseits über allem Diesseits, das Reich Gottes, den Himmel erreicht und erkannt habe, berühre, anschaue. Das ist seit Giordano Bruno immer wieder geglaubt worden, und auch die Positivisten der Gegenwart finden darin ihre Religion. Und in der That wird der absolute Realismus, in dem gerade die Naturforschung sich wissenschaftlich anbaut, und der dem Bewußtsein des natürlichen Menschen entspricht und mit aller seiner Klugheit und seinen Künsten verwachsen ist, jeden Physiker in dieser Richtung erhalten. Das mathematische Denken ist ihm die höchste Wahrheit. So spricht A. Comte es deutlich aus. Aber Spinozas Gedanken standen schon ganz in dieser Richtung. Wenn unsrer Natur wissenschaftlich in ihrer ganzen Bedeutung als der Wissenschaft der natürlichen Menschheit einmal wieder einleuchtet und feste Überzeugung wird, daß das Bewußtsein des Unendlichen und der Unendlichkeit, wie es dem natürlichen Menschen und Wissen aufgeht, keineswegs das Bewußtsein des Übernatürlichen, Göttlichen ist, sondern nur ein abstrakter Bestandteil unsrer Natur, der ursprüngliche Hintergrund unsres mathematischen Bewußtseins, das οὐκ ἄνευ der Materie, der Möglichkeit unsres Größenbewußtseins, und daß

daran unsre wirklichen oder vermeintlichen astronomischen und geologischen Entdeckungen und unsre Erfindungen in der Meßkunst durchaus nichts ändern und nie etwas ändern werden und können, — erst wenn dieses der Fall sein wird und bis auf diesen Punkt alle unsre natürliche Wissenschaft und empirische Forschung den absoluten Realismus wirklich wieder überwunden und abgethan haben wird und idealistisch denken, verstehen, forschen wieder gelernt haben wird, — erst dann wird von einer echten Kosmologie und wohl auch Astrologie und Geologie wieder die Rede sein können. Denn erst dann werden wir dem verderblichen Vorurteil von der unendlichen Zeit, Zeitlichkeit, also der Bewegung und des Raumes, — der Unendlichkeit der schlechten Veränderung (nicht: ewigen Lebens, sondern unendlichen Sterbens) wirklich enthoben sein. Die Gewalt der neuern Naturwissenschaft zeigt sich gerade darin am furchtbarsten, daß dieser physikalisch-mathematische Gedanke von der unendlichen Zeit, als die wirkliche Ewigkeit seiend, auch unsre Frommen, unsre Theologen sogar völlig in seine Herrschaft gebracht hat, so daß sie meinen, die Schöpfung und das Ende der Welt ganz zeitlich verstehen zu können und zu sollen, und der Gedanke der Präexistenz sich ihnen völlig entzogen hat. Und selbst Kant und Fichte waren von dieser Unendlichkeit als der Wirklichkeit des Ewig-Seins überwältigt und vermochten nicht, sich dieser falschen Vorstellung zu entziehen. Obgleich doch Kant erkennend, daß der wahrhaft wirkliche, der geschichtlich-persönliche Mensch nicht eine Naturerscheinung ist, sondern ein Geschöpf Gottes, ein Wesen, ein An-sich, ihn als solches nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit, dem übernatürlichen Dasein und Werden heimisch wußte, also ewig und geschichtlich. Das bloß Natürliche an ihm, an uns, ist nicht: der Mensch, der Mensch Gottes, sondern nur der Mensch der Erde, des tierischen außer sich geratenen äußerlichen Lebens, die irdische körperliche Erscheinungshülle der Menschheit. Der Mensch in uns ist ein Geschöpf der Ewigkeit, der ewigen Schöpfung,

d. h. des idealen Daseins, des Reiches Gottes. So stammen wir aus der ewigen, d. h. idealen, innerlichen, überzeitlichen und überräumlichen Welt, und unsre Leiblichkeit und Körperlichkeit, d. h. unser sinnliches und unser mathematisches Bewußtsein, sind die peripherischen Sphären, in die wir, als außer uns geraten durch Übertretung nicht ohne Versuchung und Verlockung, hinabgesunken sind.

33. Die Idee geht erst dem Sehnen, Streben auf.

Es ist eine Frage die sich aufdrängt, ob daß Bewußtsein des Ideals, des Vollkommenen erst dem Begehren in uns, der Sehnsucht, der Bedürftigkeit aufgeht (der praktischen Vernunft); oder ob es schon dem Nachdenken als solchem, als inneres Licht der Wahrheit aufgeht — nicht Ideal, sondern reine Idee, wie bei Kant die reine Idee schon der theoretischen Vernunft (obgleich nicht der Wissenschaft — weil überschwenglich, alles Vorstellen hinter sich lassend) angehöre. Das Nachdenken selbst ist ein Begehren, Sehnen, Suchen, — — so daß das Reich der reinen Idee oder Wahrheit nie ein Gegenstand unsrer reinen, wirklichen, theoretischen Philosophie ist, sondern nur als eines Sehnens, Begehrens, Strebens, das über die unendlichen Äußerlichkeiten hinaus auf ein unbekanntes Jenseits gerichtet ist. Kant wurde nicht recht inne, daß eben hier sich die Einheit der theoretischen und praktisch-poietischen Vernunft zu enthüllen beginnt, daß auch unser Erkennen in einem Sehnen endigt und auf einem Sehnen beruht, — ein Streben, eine Thätigkeit, ein Handeln ist, da das Unbedingte nicht nur gebietet, sondern zieht, weckt, erzeugt, gibt. Als eine der höchsten Gaben erscheint dann das Gebot, eine Idealoffenbarung und Wahrheit, die sich an die Freiheit richtet.

34. Vom Zusammenhang der theoretischen und der praktischen Vernunft.

Es ist richtig, daß nur das praktische (künstlerische und sittliche) Bewußtsein uns in die Sphäre des Idealen (des methaphysisch

wahren Erkennens und Seins) einführt. Aber es ist unrichtig, daß nicht von diesem sittlich-künstlerischen Bewußtsein aus dann auch die ganze theoretische Sphäre wieder ergriffen, durchleuchtet, verklärt wird. Und auch das ist unrichtig, daß nicht schon in der ersten natürlichen Wissenschaft der Erfahrung das praktische Element thätig, ja herrschend wäre. Denn alles Bewußtsein der Ursächlichkeit ist ja praktischer Natur.

35. Der Ursprung der Kategorien der Modalität.

Wir werden der wahren Arten des Seins nur inne an unserm persönlichen Freiheitsbewußtsein. Die Welt der Möglichkeit ist die, die wir bezwingen können mit unserm Vorstellen, Denken, mit unserm Entscheiden und Thun. Die der Notwendigkeit ist die, welche uns bezwingt, unser Denken, Vorstellen, Empfinden und unser Begehren, Wollen, Thun, Wirken. Das Bewußtsein der Wirklichkeit ist das unsrer Freiheit, unsres innern Ganzen selbst.

36. Die eingebornen Ideen.

Die sogenannten eingebornen Ideen bedeuten eigentlich dasselbe im Geist, in den sogen. vernünftigen Seelen, wie das was wir Materie nennen in den Körpern. So daß die Behauptung der uns eingeborenen Ideen die Behauptung wesenhafter Vernunft in uns ist, — eines Geistes, der nicht bloß Erscheinung, sondern wahres aus der Ewigkeit stammendes Wesen ist. Die eingebornen Ideen verneinen heißt also diese höhere Substantialität des Geistes, der Vernunft, Vernünftigkeit verneinen.

37. Nicht die Seele, sondern das Ich.

Anstatt das Ich, den Gedanken, das Bewußtsein des Ich in den Begriff der Seele als einer objektiven Wirklichkeit zu verschmelzen, sollte man den ganzen Gedanken der Seele in das Ich emporziehen. Wir sind zu sehr von der Zerteilung des vollen

menschlichen Selbstbewußtseins als der Sphäre der Selbsterkenntnis beherrscht gewesen. So entstanden die Theorien der Vernunft und Sinnlichkeit, der theoretischen und praktischen Vernunft, des Verstandes, der Urteilskraft und der reinen Vernunft; aber die des wirklichen Ich, des ganzen (Subjekt) Objekts unsres vollen geschichtlichen Selbstbewußtseins blieb dunkel. Daß zu einer vernünftigen geschichtlichen Seele Sinne gehören und Leben, — also ganz im allgemeinen Leiblichkeit, ein Leben im Reich, in einem Himmelreich der Geister, welches Sinne erfordert und ganz im allgemeinen Erfahrung, Wahrnehmungen —, wurde nicht erkannt. Die Sinne, Leib und Leben erschienen nicht nur als ganz zufällig, sondern als überflüssig seltsam, — vielleicht Exsudate einer Krankheit, Veranstaltungen zur Bildung von Fieberträumen und zum Schauen von Gespenstern. Als ob die Zufälligkeit und wirkliche Seltsamkeit, welche für uns die Sinne und Sinnenwelt haben, — sich nicht bloß auf dieses irdische Leben und seine Leiblichkeit und diese Sinnesorgane und deren nächste Realitäten richtete. Als ob sinnliches Wahrnehmen, Erfahren überhaupt nicht wunderbar, herrliche göttliche Gabe wäre, sondern immer und überall und, wie auch immer gestaltet, ein Verzaubert- und Gebanntsein in eine Schatten- und Täuschungs- und Gespenster- und Lügenwelt.

38. Geschichtliche Selbsterkenntnis die erste Metaphysik.

Das wirkliche, ganze Subjekt, reine Ich, ist schon in sich selbst: Selbstbewußtsein; aber dieses Selbstbewußtsein ist nicht das objektive der Erfahrungswissenschaft und ihrer Wahrheit, sondern ein ganz anderes, das ganz in sich ein inneres Leben ist, ein Ganzes, aber ungeschieden und als dieses wirliche, innerliche, reine Ich unteilbar, unentzweibar in Subjekt und Objekt; und die wahre Seelenlehre, Geistlehre, Selbsterkenntnis der Menschheit hat nun eben als höheres, innerliches, objektives Bewußtsein dieses ganze bewußtselbstbewußte Ich innerer Wirklichkeit und geschichtliche Leben zu

seinem Objekt, und das ist die erste Metaphysik. Die also allerdings als Erkenntnis und Wissenschaft wirklich geheimnisvoll und dunkel, der natürlichen, sinnlichen Erfahrung und ihrer Wahrheit, der Außenwelt, Körperwelt sehr fremd ist. Denn sie setzt eine ganz andre Welt, Sphäre von Objekten, von Seiendem voraus, wahrhaft wirklich Seiendes, Konkretes, Ganzes, ganz Innerliches und dessen Leben und Werden und Kämpfen, — wirklich eine innerliche, unsichtbare, geheime Welt, ein geistliches Reich, — zunächst das Einer Geistseele, eines allgemeinen persönlichen Ich, des Ich der Geschichte, der Menschheit, der ganzen Einen, aber innerlich kämpfenden, also entzweiten, werdenden, leidenden und wirkenden in uns. Dieses ganze Eine heroischen Geistes in der Gestalt Eines Seelenreichs, eines zerstreuten, zersprengten, außer sich geratenen, aber sich einigenden, die Einheit und Ganzheit, den eignen innern Quell wieder suchenden Lebens, eines Lebendigen, das wieder das Leben in sich selbst zu haben, göttlich zu sein sich sehnt und strebt.

Solchen Erwägungen, solchem Besinnen eröffnet, erschließt sich wieder die innere Welt, ganz unterschieden von der Außenwelt. Es hat uns verwirrt, daß wir jenes Wissen um die innere Welt, auch mit demselben Wort: Erfahrung nennen, als wenn sie auch auf Erscheinungen gingen, auf Natur, da ihre Wahrheit doch die volle Wirklichkeit der Wesen ist, das Geistes- und Geisterreich, die Sphäre der Gottheit, des Gottesreichs.

So muß nun die geistliche Wirklichkeit, die geschichtliche, einmal zuerst scharf von der ganzen Körper-, Außen-, Sinnenwelt abgesondert und geschieden werden. Wie wenige Historiker unsrer Tage thun das! Und doch sollen sie in der großen wissenschaftlichen Welt die Realität der Ideale vertreten. Das wirkliche wissenschaftliche Erkennen der vernünftigen Seele und ihres innern geistlichen Lebens, das ist die Voraussetzung der Geschichtskunde. Weil diese echte Seelenlehre jetzt so selten wird und abwelkt, und Physiologie der sogen. lebendigen Körper an die Stelle zu treten

sucht, wächst unsre geschichtliche Wissenschaft wohl äußerlich als Gelehrsamkeit und kritische Entdeckung aller Art, — aber keineswegs innerlich, wesenhaft, als inneres Licht göttlich-menschlichen Werdens, Erwachens.

39. Verschiedene Erkenntnisstufen im Erwachen des Geistes.

Unbedingte, grenzenlose Notwendigkeit (Natürlichkeit, Thatsächlichkeit), unbedingte, ausnahmslose Vernünftigkeit (Idealität, Gesetzlichkeit), unbedingte, schrankenlose Macht (Herrschaft, Freiheit), das sind die drei Weltansichten unsrer Tage. Jene erste bei den Naturforschern und allmählich bei allen Empirikern, die zweite bei den Philosophen, die dritte bei den Frommen. Es ist klar, wie leicht sie in einander verschmelzen und sich verwandeln können. Unstreitig aber ist die dritte Ansicht jetzt die am schwächsten vertretene. Die Mathematik und Mechanik kann die beiden ersten mit einander zu versöhnen suchen. Aber der Freiheit der Schöpfung kehrt man den Rücken. Denn das ist Wunder und Zufall, unvernünftig und ohne absolutes Band, also ohne Wahrheit. Dennoch hat ja auch die reine Thatsächlichkeit etwas der absoluten freien Macht und Herrschaft Verwandtes. Und die Frommen machen das geltend und stimmen den Empirikern gegen die Philosophen und Idealisten oft zu. Wiederum aber hat göttliche Herrschaft auch etwas der unbedingten Vernunftherrschaft, der Idealnotwendigkeit Verwandtes. Schon Platon nun sprach es aus, daß diese Welt wie aus einem Kompromiß zwischen der Notwendigkeit und der Vernünftigkeit scheine zu stande gekommen zu sein, λόγος und ἀνάγκη, Form und Materie. Und hier bricht denn auch der Gedanke der Herrschaft, der Macht hervor, freilich als einer durch das Notwendige beschränkten Freiheit, einer Kunst praktischer Weisheit. Nur eine solche Freiheit ist ja wirklich: Herrschaft.

Daß sich zunächst die beiden Bewußtseins- (und Seins-) Sphären in uns, welche die niedrigste und die höchste unsres über-

tierischen, menschlichen, denkenden Bewußtseins sind, die der reinen Mechanik der Körper- oder Außenwelt als eines unendlichen Gewebes von Ortsbewegungen und die der reinen, religiösen, metaphysischen Ethik, der guten Gesinnung, des reinen, erhabenen, edlen, heiligen, gütigen, freien Willens gänzlich von einander scheiden, sich gar nicht berühren, d. h. keine Begriffe, Prädikate, Erkenntnismittel, Bewußtseinsformen — oder — Erzeugnisse mit einander gemein haben, drängt sich bei erster Vergleichung auf. Das ist der Dualismus der Weltsphären in uns. Sie sind durch eine weite Mitte, Mittelwelt von einander geschieden, freilich auch vermittelt. Diese Mitte, das ist nun die Sinnenwelt, die Natur als ein Reich sinnlicher Gestalten, Erscheinungen, sonderbarer, reizender oder abstoßender, immer aber fesselnder Erfahrung. Da ist Leben und Tod, Geburt, Verwandlung, Zweckmäßigkeit zur Erscheinung kommend und so auch in unserm Bewußtsein, Selbstbewußtsein eine entsprechende Sphäre erweckend und aufschließend. Wir schauen und hören, wir nehmen wahr Künstlerisches und künstlerisch, wir werden in Staunen und Entzücken, in Angst und Grauen, in Andacht versetzt. — Das ist dem sittlichen Bewußtsein, dem guten und bösen Willen, der Gesinnung schon verwandt. Das sind nicht mehr Äußerlichkeiten, es ist Gedanke in sinnlicher Gestalt, Bild eines Idealen. Aber freilich, wenn diese Mitte nach oben leitet und vermittelt, so auch herabziehend und zerstreuend nach unten und außen. Ist nicht Schönheit am Ende innerlichst nur Maß, Zahl? Und so am Ende auch die sittliche Kunst des Menschenlebens! auch das Gute nur Maß und richtiges Rechnen und Verteilen? Proportion des Leidens und Thuns, der Lust und des Schmerzens, der Empfindungen und Bewegungen? Und so am Ende doch auch diese Sphäre nur eine Verinnerlichung der Körperwelt, und der Materialismus hat recht, wenn er nur Mathematik und Technik, Maß und Regel verstehen lehrt? So ist jene mittlere Sphäre verwirrend, verdunkelnd, ebensosehr als dem Licht von Oben,

von Innen nähernd. Also der gute Wille, die gute Gesinnung nichts andres als dieses Form-, Maß- und Gesetzesprinzip, der mathematische Geist der Gleichheit, des richtigen Maßes? Des Richtigen! Aber woher dann kommt diese Richtigkeit? Sie eben macht erst die Gesinnung gut. Und freilich ist schon die Gesinnung, der Wille, etwas ganz andres als der Körper der Außenwelt. Das Gute nun, das die Gesinnung gut macht, muß noch innerlicher sein. Das Richtige, das Gesetz, das Ideale, das Schöne! Das ist also etwas Unabhängiges von mir, der ich es wahrnehme oder ein Bild von ihm hervorbringe, — sei es in meiner Natur, Erfahrungswelt oder in meiner Kunst. Und nicht nur das Maß, die Zahl, die Grenze, sondern das richtige Maß, die richtige Zahl. Also wenn Maß, Zahl und Grenze schon das erste Idealische sind, so ist das richtige Maß nun ein zweites potenziertes Idealisches. Aber ist nicht schon im mathematischen Bewußtsein, Denken, Erkennen, Messen Richtigkeit? Aber wie und woraus soll ihr das Richtige entspringen? Ist nicht in der mathematischen Größensphäre alles richtig? Nein! es gibt Unmeßbares, Grenzenloses, Formwidriges, Maßloses, Unproportionales. Also das sich aneinander, durcheinander Messende, Proportionale, — das ist das vom Maß Gestaltete, das Richtige. Die ganze Mathematik ist eine Lehre von Gesetzen: so und so muß es sein, eine formende, gestaltende Macht über eine Materie, ein an sich selbst Gestaltloses, ein auch der untersten, ersten Gesetze, Maße noch entbehrendes reines Draußen, leere Peripherie ohne alle Einheit und Erfüllung, also reine Möglichkeit. Dieses ist das erste, was hervorgebracht, geschaffen wird, geschaffen aus Nichts, im Nichts, eben deshalb selbst noch Nichts seiend, wesenlos. Es ist das geschaffene, seiende Nichts — (das Kant doch wohl in seiner transscendentalen Ästhetik noch nicht ganz erkannt hat), die wirkliche erste Möglichkeit, die dadurch beginnt, daß das Formprinzip, das Eine, wirkend wird, wirkend ist (denn das Beginnen ist wohl nicht

zeitlich zu verstehen, sondern idealisch); also da beginnt die wirkliche Möglichkeit, das Draußen, das ἄπειρον, als ein erstes leidentlich widerstehendes Prinzip, wo das Formprinzip (das Eine Gute, das Göttliche) wirkendes Prinzip ist, formendes, gestaltendes, offenbarendes, mitteilendes! (also Güte, Schöpfer!) Nicht in der Gottheit, wie sie in sich selbst in ewiger Ruhe, d. h. Einheit, Stille ist; sondern in der höhern und höchsten Region oder Sphäre, der der Gnade, des Wunders! Da erst ist das Eine Gute, Gott, Schöpfergnade und Wunderthäter. So ist es richtig, daß der Raum, die objektive Möglichkeit wirklich als das Draußen da ist. Er ist nicht von mir, sondern von Gott geschaffen, die wirkliche Materie, als zweites Prinzip. (Das erste, das Eine Höchste, das Gute, die Güte, die Gnade, der Schöpfer.) Und in mir ist es dann allerdings mein Räumlichkeitsbewußtsein, von mir selbst zeitlich hervorgebracht, nachgeschaffen, aber wirklich ganz identisch mit jenem, insofern das Formprinzip in mir, der Geist, als Kraft, Macht, göttliches Geschöpf ebenbildlich ist, also das göttliche Raumschaffen wiederholt. Dann aber das zweite, höhere Prinzip und Wirken in mir ist das Zurücknehmen und Zurückkehren in das Ich als Macht, schöpferisches Vermögen der Reflexion, durch die ich aus dem Wirken in der Peripherie einkehre ins Centrum. Aber dann erfülle ich jenes Außen mit Bildern meines Ich, der Einheit und Ganzheit, der begrenzenden Kräfte. Das Messen, Vergleichen, Sondern und Verbinden ist ein beständiges Hinaus und Zurück, Hinaus ins ἄπειρον, in das reine Viele, zurück in jedem Punkt in die Einheit, die Einigung. Das Eine ist stets das Ich. Aber das mathematische Wissen und Forschen als solches ist außer sich, der Geist im reinen Draußen, in der bloßen Möglichkeit. So erhebt sich das mathematische Bewußtsein als erste Offenbarung des denkenden Geistes. — Das ganze physische Bewußtsein der sinnlichen Erscheinungswelt ist teils über, teils unter dem mathematischen Geist und Wissen. Welch herrliche Bewußtseinssphäre, die der Sinnen-

welt, der Natur! Zunächst der Körperwelt, der sinnlichen Formen. Innerlichkeiten in der Sphäre des bloßen Scheins, also eine Schattenwelt von jenseitiger innerlicher Wirklichkeit. Aber zunächst nur Wahrnehmungssphäre ist das, gar nicht Wissenschaft, nicht schon Wahrheit. Und dennoch mit einer Art von Gewißheit ausgestattet, die überwältigend stark ist. Erst durch Nachdenken und Prüfen werden wir inne, daß diese Gewißheit, obgleich sie identisch ist mit der unsres sinnlichen Seelen-Ich des menschlichen Individuums in uns, doch weit zurücksteht hinter der des mathematischen Wissens, das ein allgemeiner, denkender, unveränderlicher Geist in uns ist. Aber die Sinnenwelt und ihre Wahrnehmung hat den Vorzug des unerschöpflich reichen Inhalts. Aber die Wahrnehmung zerstreut. Das mathematische Denken sammelt, einigt. Dort kommen wir gerade durch die Formen außer uns, die doch Innerlichkeit, Einheit sind; hier in der Mathematik bringt uns die Äußerlichkeit der Figuren- und Zahlenwelt zu uns selbst, zum Denken und endlich zum Bewußtsein seiner Gesetze, zum Selbsterkennen des reinen Denkens.

Das sittliche Wissen nun ist ein Wissen, das sich auf den Zustand, die Verfassung, das Wirken und Leiden der menschlichen Seele, des Geistes bezieht, aber offenbar weder des mathematischen Verstandes und seiner Kunst und Wissenschaft, noch auch auf den Zustand und die Wirksamkeit der Sinne oder des sinnlichen Wahrnehmens, sondern auf etwas ganz anderes. Darin wird Kant stets recht behalten. Das ist sein Unterscheiden der theoretischen und der praktischen Sphäre, des Lebens der Wissenschaft und des Gewissens oder der Pflicht. Diese wunderbare, übernatürliche Gebundenheit unsres Bewußtseins, unsres Ich, wie sie im Pflichtgebot sich offenbart, die ist allerdings die erste Gestalt, die das sittliche Bewußtsein in seiner Reinheit bezeichnet. Im sittlichen Wissen ist das Ich ein gänzlich anderes als im rein theoretischen Wissen, und so auch die Wahrheit. Es erscheint nicht als ein Seiendes, ein

Objekt, sondern als ein Wille, und zwar als ein gebietender, nicht wirkender Wille, also als ein Herrscherwille, der, obgleich nicht wirkend, doch offenbar ist, ein notwendiger, reiner, absoluter Wille, nicht willkürlich zufällig, sondern unwandelbar ewig, wenn auch vielleicht für uns in zeitlich-geschichtliche Gestalt sich hüllend, Fleisch werdend. Und so wendet sich auch dieses Herrschergebot nicht an das Erkenntnisvermögen, sondern an dieses nur als Organ und Werkzeug für den Willen, an sich also eben an den Willen. Und nur die Fähigkeit, das Vermögen, zu wollen, d. h. die Freiheit als die Möglichkeit von Ja und Nein, von Wollen und Nichtwollen kann jenes Gebot, den Herrscherwillen vernehmen. Aber eben weil und sofern dieser schlechthin unwandelbar und notwendig ist, ist er zugleich ein Seiendes, ein Ding an sich oder Unbedingtes, Immaterielles, Ideales. So also ist das reine Gute, der reine, gute Wille. Hingegen der freie Wille ist Erscheinung, erste Zweiheit, erstes Peripherisches, erstes Accidens, erstes Zufälliges; aber dennoch wohl das Produkt der Güte, des Guten, aber nicht der Güte allein, sondern der freien Güte, der göttlichen Weisheit und Kunst, der Gnade, eine Wundermacht des Schöpfers. Und so vernimmt das freie Wollen des Seelen-Ich auch das reine Gesetz des Guten immer in Erscheinung verhüllt oder gekleidet als Offenbarung. Es ist ein Erkennen, das zugleich intellektuelles Anschauen reinen, unwandelbaren, ewigen Ideals ist, und zugleich ein wirkliches Schauen, Horchen und Empfangen und darauf Wagen heroisch freien, mitwirkenden, mitschaffenden Gehorsams. So ist es ein Erkennen, wie das mathematische und logische, und zugleich ein Vernehmen und Wahrnehmen von Nicht-Notwendigem, Zufälligem, von Erscheinung, aber von einem Erscheinen, das nicht ein Daseins-Offenbaren ist, um ein Wissen, Erfahrung mitzuteilen, und auch nicht ein Wirken, um zu schaffen, Dasein mitzuteilen, sondern ein wunderbares Gebieten, um das Wollen, die Gesinnung zu erwecken, zu erzeugen, und in ihr dann das wirkliche Gute, den

Heroengeist, den prophetisch-königlich-priesterlichen Mut und sein Verständnis als die höchste Stufe des Erkennens zum Dienst des göttlichen Lebens, der göttlichen Geburt. Also das sittliche Wissen ist nicht um des Wissens willen da, sondern um eines ganz andern Werdens und Seins willen, aus ganz andrer Zweckursache stammend. Es ist also eine andere Sphäre des ganzen zusammengesetzten, aber innerlich Einen, wahrhaft ganzen Ich, ein andres, als jenes nur theoretische Ich des Erkenntnisvermögens, der Phantasie und des Verstandes, der Erfahrung und des logisch-empirischen Idealismus. Die reine Vernunft, dieses reine Ich der natürlichen Seele, weiß vom sittlichen Leben schlechterdings nichts. Aber allerdings steckt ja hinter ihr nicht nur ein Erkenntnisvermögen, sondern ein Begehren, ein Trieb, ein Streben, Arbeiten, Ringen; und so auch ein Empfinden, nicht im Sinn von Kants theoretischem Empfinden, sondern als Gefühl mit dem Gegensatz von Lust und Schmerz. Aber das Begehrungs- und Empfindungsleben ist wohl noch gar nicht sittliches Leben, Gutes und Böses, sondern vielleicht nur dessen Substrat. So verstanden, ist also im Wissenstrieb noch gar kein sittliches Element, sondern nur Natur, seelische Erscheinung. Somit ist das ganze natürliche Wissen der Erfahrung und ihre Theorie, Physik und Metaphysik dem sittlichen Leben und Werden noch ganz fremd, und dieses ist für jenes Bewußtsein noch gar nicht vorhanden; wenn auch umgekehrt für das sittliche Wissen und für das sittliche Leben und Werden jene Sphäre des natürlichen Ich und seiner Wissenschaft allerdings vorhanden ist, nämlich Materie ist, die sittlich zu formen, zu beleben, zu verklären sein wird.

Also für das sittliche Wissen in seiner ersten ursprünglichen Reinheit als dem Aufgehen eines Pflichtbewußtseins unbedingter Gebundenheit des Willens als eines freien persönlichen Willensgeistes. — Aber diese Gebundenheit kann nur durch ein Wissen, Erkennen vermittelt sein, wenn auch dieses Wissen nur Mittel ist, nicht Zweck und Wesenheit dieses Ich, sondern nur Vermittlung seines

Wirklichwerdens, seiner innerlichen, höhern Erscheinung, die dann auch ein höheres Erfahren mit sich bringt. Aber es ist freilich nicht ein Erkennen äußerer Natur und Objekts, sondern ein Selbsterkennen neuer, höherer Art, ganz anders als das der empirischen Psychologie und Logik; wenn auch mit dem Idealismus, dem Selbsterkennen des Erkenntnisvermögens als wahrhaft eines solchen verwandter als auf den ersten Blick erscheint, und als Kant meint. Denn dieses ist das notwendige Mittel für das Aufgehen, Entstehen des sittlichen Bewußtseins, eben der Geist der reinen Vernunft des theoretischen Ich, das sich selbst kennt, eben dieses idealistische Wissen ist das Mittel. Kein bloßer Empiriker kommt als solcher zu der Freiheitsbejahung, zu dem unbedingten Gesetz, zum Göttlichen und je vom Materialismus los. Und es ist ein großer Mangel in Kants Darstellung, daß er dieses Verhältnis des sittlichen Bewußtseins zum Idealismus, zu dem Ich und Selbstbewußtsein, das sich als den Gesetzgeber und Bildner der mechanischen Natur erkannt hat, also doch schon als übernatürlich (als intelligibel, reines Ich, allgemein, als Prinzip, Formprinzip), daß er dieses Verhältnis so gar nicht im Licht erhält, sondern vernachläßigt, als könnte auch derjenige ihm weiter folgen, der auf dem Standpunkt des Empirismus, des Naturalismus, Materialismus, der gemeinen Mechanistik geblieben ist oder wieder auf denselben zurücksinkt, meinend, daß er sich ihm überlassen dürfe, da doch diese Natur der Erfahrung das Land der Wahrheit sei. Es kommt das daher, daß Kant selbst nie fest herausgestellt hat, daß das Ich in uns, das Weltbildner und Weltgesetzgeber ist, offenbar ein ganz andres Ich, ein andrer Seelenbegriff ist, als das unsrer empirischen Psychologie als eines innerlichen Erscheinungsgewebes. Nur jenes aber — nicht dieses — kann in das reine, übernatürliche Reich und Leben des unbedingten Pflichtbewußtseins, des Sittengesetzes in uns eindringen. Das meint man nun nicht, und Kant scheint das auch nicht zu meinen, da er es nie hervorhebt. Und so scheint es, man könne ganz wohl

Kants theoretischen Idealismus ganz fallen lassen oder fraglich sein lassen als eine bloß theoretische Lehre und Streitfrage, und doch in Kants sittliche Weisheit und ihre Grundlegung, ihre ganze Bewußtseinsart, ihre Begriffe und Grundsätze sich hineinarbeiten, sie ganz verstehen und sich mit ihr zustimmend oder widerlegend auseinandersetzen. Das ist aber durchaus unmöglich. Das Ich, welches Naturbildner ist und Wissenschaftserzeuger — das ist diejenige Seele, von der Kant in seiner ethischen Grundlegung allein spricht, bezüglich dessen er Lehren und Behauptungen aufstellt. So versteht es sich von selbst, daß das ganze sinnliche Ich der Erfahrungsseelenlehre in dieser höhern Bewußtseinssphäre des idealischen Ich ganz unten und draußen bleibt, völlig beiseite geworfen, zunächst gar nicht berücksichtigt wird. Man könnte sagen: Es ist also nur der Philosoph, der Metaphysiker, der Idealist, dem in das sittliche Gebiet Eintritt möglich ist. Und in der That ist es so, obgleich ja Kant sich gerade sehr bemüht, aufzudecken, daß das sittliche Bewußtsein jeder Seele leicht ein- und aufleuchtet. Aber er unterscheidet nicht scharf genug dasjenige philosophische, reine, metaphysische Bewußtsein, das er doch wirklich bei jeder Seele, die sittlich erwacht ist, voraussetzt und in ihr nachzuweisen sucht. Kant unterscheidet im Pflichtbewußtsein und seiner Analyse ein zweifaches Ich: das gebietende und das, dem geboten wird. Dieses ist das natürlich-menschliche. Jenes ist also ein noch höheres, innerlicheres, allgemeineres Ich als dieses, das schlechthin gebietende, das Herrscher-Ich, das Gute, der Gesetzgeber. Das horchende, empfangende Ich ist das freie, der freie Wille der Vernunft, also jenes der gute (heilige) Geist, dieses der freie, empfangende Geist — beide: Geist, d. i. dasselbe und noch mehr wie das reine Ich des Idealismus der Theorie, des bloßen Wissens.

So wie die drei Ideen erst in der Sphäre des sittlichen Selbstbewußtseins Wirklichkeit und damit volle, ganze Wahrheit bekommen — dadurch dann aber auch für das theoretische Be-

wußtsein etwas ganz Neues und Anderes werden als nur bloße Ideen und ihm ganz neue Aufgaben stellen — die geschichtlichen, — so gewinnt auch der theoretische Idealismus und seine Selbsterkenntnis erst vollen Ernst und Wichtigkeit, wenn das sittliche Bewußtsein (der Freiheit) erwacht. Bis dahin war am Ende dieser ganze Idealismus nicht von Belang, mehr ein Luxuserzeugnis des Scharfsinns, denn die Erfahrungswissenschaft bleibt ja ganz, was sie war. Hingegen nun fürs Eintreten in das reine sittliche Bewußtsein, rein, d. h. ganz unvermischt und ungetrübt durch Fremdes, Natürliches, bloß Theoretisches, da thut jenes idealische, übernatürliche Ich not, und hier kommt es zu Ehren, zu seiner eigentlichen Heimat, dem vollen, ganzen, wahren Leben. Kein Mensch kann sich als sittliches Ich erkennen, der nicht durch diesen Idealismus hindurchgegangen, d. h. der sich nicht als übernatürlich (intelligibel, Geist, Allgemeines) erkannt hat, also in sich ein ganz anderes Sein und Seiendes als das natürliche Dasein der Existenz eines Einzeldinges.

40. Das Zustandekommen unsres Bewußtseins und das Problem des Werdens.

Über das allmähliche Wachstum, Gewordensein und Werden unsres gesamten Wissens und endlich unsrer ganzen Bewußtseinswelt, unsres inneren Lebens nachdenken, sich besinnen, kann offenbar erst der reif gewordene, zu einer gewissen natürlichen, innerlichen Vollendung gelangte Geist. Denn dieses Besinnen gehört nicht selbst zu jenem natürlichen Wachstum und Werden mehr, sondern dieses ist für dasselbe ein Gewordensein, es ist gewissermaßen abgeschlossen, nämlich als Ganzes, als eine natürliche Welt und Erfahrung, wie sie der Menschheit gegeben ist, und nur im Einzelnen wächst es immer noch fort. So stellt sich ja das Wissen, das Bewußtsein überhaupt eines jeden verständigen, klugen, reifen Mannes dar. Er kennt seine Welt und lebt nun in dieser seiner

erkannten Welt. Jenes Besinnen über das Gewordensein dieses Bewußtseins ist also eine Einkehr, Rückkehr, Umkehr; es setzt ein Stillestehen voraus, ein sich selbst Erfassen und Umwenden. Wenn ich nun so mich frage, wie wohl diese Bewußtseinswelt in mir geworden ist, so ist die Stellung, die dieses Nachdenken einnimmt, notwendig zuerst diese: daß ich mich selbst, das Ich, den Geist auf der einen Seite voraussetze als daseiend von Anfang her, also über diesen Anfang dieses Werdens zurückreichend, wenn auch nicht gerade ewig, doch präexistierend, relativ ewig, aber als daseiend, als eine reine Form, etwa ein leeres Gefäß, das durch begrenzende Wesenheit den einströmenden Inhalt seiner Wahrheit nach festhält, verschmilzt, verwebt. Anfangs scheint mir dieses ruhende, leidentliche oder doch nur empfangende Verhältnis des ursprünglichen reinen leeren Bewußtseins, das erst jetzt in mir das selbstbewußte reine Bewußtsein wird, das ganze Wesen und Wirken desselben. Alles Übrige kommt von außen oder aus dem Nicht-Ich, Alles, was irgendwie zur Wahrheit, zum Gegenstand, Inhalt gehört, zur Erscheinung. Dann aber, wenn ich weiter nachsinne, offenbart sich mir auf der einen Seite das Ich, das ganze innere Leben in mir doch ganz anders thätig, viel wirksamer beim Zustandekommen des ganzen Wissens in mir. Das Thun des Geistes durchdringt doch eigentlich Alles. Erst dieses Thun macht aus den Empfindungen: Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen. Die ganze Gedankenwelt ist doch ein Kunstwerk, eine Schöpfung des Geistes, des reinen naiven Ich in mir; und selbst die eigentliche Sinnenwelt ist eine Geburt der irgendwie befruchteten, belebten und beleibten und ihrerseits den körperlichen Leib belebenden Seele. Dann aber auf der andern Seite tritt mir doch auch dieses ins Licht: daß mein ganzes wirkliches Ich selbst, meine Vernunft, der Geist in uns doch auch seinerseits wird und erwächst in jenem Werden des Bewußtseins. Ich setzte ihn als schon daseiend voraus, als präexistent, relativ ewig, übernatürlich; — aber in Wirklichkeit

wird er ja selbst erst in jenen strömenden Empfindungen in der leiblichen Welt, und durch die Empfindungen, und durch die Erscheinungen. Nach und nach wird ja ein Bewußtsein, ein Ich selbstbewußt, erst jetzt wird es ein selbstbewußtes Bewußtsein.

Die erste Betrachtung erhöht also die Bedeutung und Macht des Ich als eines Formprinzips zur schöpferischen Kunst oder doch zu ekstatischer Geburt. Die zweite Betrachtung erniedrigt das Ich zu einer spätern Wirkung der ursprünglichen Empfindungen eines natürlichen Bewußtseins, das noch ganz ohne Selbstbewußtsein, jenseits des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich steht.

Wie nun aber können diese beiden Betrachtungen miteinander bestehen? Ist nicht, wenn die Eine wahr ist, dann die andere falsch? ein täuschender Schein? — Unter beiden Betrachtungen scheint die zweite die unmittelbar gewisse zu sein. Freilich wahrnehmen kann ich ja mein eigenes Werden nicht, da ich dasein muß um wahrzunehmen. Ebensowenig kann ich das Werden eines andern Ich wahrnehmen, da ich nicht einmal das Dasein desselben, eines wirklichen Wissens wahrnehmen kann. Aber wie ich dieses ganz empirisch, analogisch oder wie immer erschließe, und es so keinen verständigen Menschen gibt, der daran zweifelt, ähnlich erschließe ich wohl auch das sensualistische Werden dieser Seelen und analogisch auch das meinige. Denn was dieses Werden betrifft, so ist da das Verhältnis umgekehrt wie rücksichtlich des Daseins. Das Werden andrer Seelen erfahre ich, wenn auch nicht durch bloße Wahrnehmung, doch durch die natürliche Kunst des Schließens und und zweifellosen Erratens direkt. Und das meines eigenen Ich und Wissens, das ich weniger selbst beobachten kann, erkenne ich analogisch. So wissen wir aber, daß wir geworden sind aus den Elementen der Erfahrung, — also wohl nicht gerade rein aus Wahrnehmungen oder gar Empfindungen, sondern es gehört zur Wahrnehmung schon ein Denken und zum Erfahrungswissen ein Schließen, Erschließen eines gewissen Innern, — aber doch rein

aus Erfahrungen. So sind wir geworden, verwandelt, ja entstanden. Unser Wesen ist: Erfahrung; daraus sind wir zusammengewebt, aus Empfindungen, aus denen durch die Triebe und Bedürfnisse des natürlichen Lebens Begehrungen und durch die Kräfte dann Bestrebungen werden und durch das Denken Wahrnehmungen und durch das Erinnern, Vergleichen, Abstrahieren Begriffe und durch das Induzieren und Raten und Schließen allgemeine Gedanken, Erkenntnisse. Das gilt von jeder Menschenseele und also auch von der menschlichen Vernunft im allgemeinen, — wenn auch für die ersten Anfänge viele der gegenwärtigen Hilfsmittel fehlten, die uns unentbehrlich schienen und vielleicht jetzt sind. Ich kann mir kein menschliches Bewußtsein mit allem seinem Wissen und Begehren vorstellen, das nicht so geworden wäre, — das nicht dieses wäre.

Wie nun aber? nur dieses? Ist es nicht möglich, daß noch etwas anderes dahinter, im Innersten verborgen, mitwirkend, vielleicht herrschend thätig ist? Und ist es nicht notwendig, dieses zu behaupten, — wenn auch diese Wirklichkeit noch weniger wahrgenommen, gar nicht einmal empirisch, verständig erschlossen werden kann, sondern als ein Geheimnis aus einer andern Sphäre ergriffen wird. Denn freilich: seine Präexistenz oder relative Ewigkeit des erkennenden Ich, des Geistes in uns geht ja über die Erfahrungswelt, über dieses irdisch-geschichtliche Leben hinaus. Es sind Gedanken, die sich in ein Jenseits erheben. Nicht einmal so, wie ich mein wirkliches Werden, Geworden-sein erfahren kann, kann ich mein Sein vor diesem Werden selbst erfahren, erschließen. Wenn ich es dennoch behaupte, so beruht das auf ganz anderem Grund. Nämlich darauf, daß ich behaupte, — was auch immer die Erfahrung mich erkennen läßt, — ein solches natürliches Werden des vernünftigen Ich, des menschlichen Geistes aus Erfahrungsgeweben ist unmöglich, wenn man auch zu den sogen. äußerlichen Erfahrungen die innerlichen gesellt. Ein solches vernünftiges Ich

kann so nicht entstehen. Aus Erscheinungen kann kein Wesen werden, — aus Natur kein Gott, aus Zufälligem, Äußerlichem kein Absolutes, Ganzes.

Aber wie kann, was wirklich ist, unmöglich sein? Wie kann ich behaupten, daß ein Wirkliches unmöglich ist? Das ist ja nur möglich, wenn in mir, im wissenden Ich, eine Macht ist, die über die Erfahrungswelt hinausreicht, sie trotz ihrer Unendlichkeit beherrscht von Oben herab, von Innen heraus beurteilt. Nur ein solches Erkenntnisvermögen kann so urteilen: jene Wirklichkeit ist, wenn sie auch vorhanden, nur wirklicher Schein!

Also ein solches Entstehen der vernünftigen Seele und ihrer allgemeingültigen Wissenschaft ist unmöglich, weil Alles, was in der Erfahrungswelt wird, durchaus individuell, eine einzelne einzige Wirklichkeit ist und eine gegebene Erscheinung, auch wenn es einer Gattung angehört. Denn so hätte auch das Wissen der Menschheit als solcher nichts absolut Gültiges, keine absolute Wahrheit in sich. Nun aber ist unser wissenschaftliches Wissen eine Wirklichkeit ganz andrer Art, indem in ihm eine Wahrheit offenbar wird, die irgendwie an der Ewigkeit und Allgegenwart teil hat. (Kant hat sich dieses durch seine unfertige Lehre von den Größen, von Zeit und Raum und Zahl verhüllt. Platon sah tiefer. Aber der Pythagoräismus der Platoniker zeigt, daß wir doch allerdings Ursache haben, uns gegen das Idealisieren der mathematischen Grundgedanken zu wehren.)

Aber ist nicht dieses Bewußtsein des reinen Ich eben nur die leere Form des Wissens ohne Inhalt und wirkliche Wahrheit? Ist das nicht Kants Entdeckung in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft, zu der auch Schelling zuletzt in seinem Kampf gegen den Rationalismus und für einen höhern Empirismus wieder zurückkehrte? Also nur das analytische Bewußtsein der reinen, aber leeren Identität: Was ist, das ist. Aber ob Etwas ist oder Nichts, das weiß die reine Vernunft, das Erkenntnisvermögen als οὐκ

ἄνεν der Erfahrung nicht. Dieses ist eine Gabe von Oben (nicht von Außen, wie die gemeine Erfahrung wähnt), aber von Oben, von Innen! Offenbarung, Wieder-Erweckung der Schöpfung, Herstellung (durch ein geschichtlich zeitlich kämpfendes Werden), durch Vermittlung, durch Kampf gegen das Außer-sich-geraten-sein und das Versinken in die Materie, in die bloße reine Möglichkeit und so auch in das reine leere Denken, das reine unpersönliche Ich, das abstrakte Ich statt des absoluten, der Vernunft des natürlichen Menschen.

Aber beruht nicht dieser Gedanke auf einer Zerreißung des Ich, bei der das theoretische Bewußtsein des Objekts wie des Subjekts selbst beraubt wird, der sogen. praktischen und poietischen Vernunft des wirkenden Geistes. So wird diese reine Vernunft, innerlich widersprechend, ganz leidend und doch eben gar nichts leidend, ein Wirken, das nichts wirkt, das nur ein reines Empfangen wirken soll. Und hält sich nicht Schelling in seiner Naturphilosophie und in der reinen Identitätslehre auch noch ganz auf diesem Standpunkt der reinen theoretischen Vernunft Kants? Und erst in seiner Freiheitslehre erhebt er sich wie Kant in das Selbstbewußtsein des ganzen Ich, also des innersten, wahren, göttlichen. (Während Fichte von Anfang an versucht, diesem Ich allein die absolute Wahrheit zu vindizieren.) Also das wäre die verkehrte, gefälschte, getrübte Fassung der Philosophie, wie sie besonders bei Kant hervortritt, aber schon seit Descartes und Locke herrschend wird, daß die Selbsterkenntnis, ἀνάμνησις ganz auf das Erkennen beschränkt wird, als wäre Ich nur dieses! Und alles, was Ich sonst noch sein oder werden mag, wäre nur Trübung, Vermischung, — also etwa Leiblichkeit. Kant macht sich wohl später von diesem Gedanken los und spricht von einer reinen praktischen Vernunft, während ihm anfangs die theoretische die reine war. Ebenso Schelling, der auch anfangs spinozistisch die praktische Vernunft der theoretischen oder doch der künstlerischen unterordnete und erst

später den freien heroischen Geist als Ganzes erkannte. Und auch hier blieb er doch idealisierend dieser irdischen Natur und Leiblichkeit der natürlichen Menschheit gegenüber, indem er sie ganz als Schöpfung Gottes zu erkennen suchte. Da doch die zeitliche geschichtliche Gestalt dieser Welt nie verständlich werden kann aus der Gottheit allein, sondern erst durch Heranziehen der dämonischen und heroischen ewigen Geschöpfe und Mächte. (Insofern hatte Fichte nicht unrecht: diese irdische Natur ist nur Mittel und Widerstand.) — Die Gegensätze, wie sie in dieser Erfahrungswelt der natürlich-irdischen Menschheit erscheinen, wirklich sind, — sind nicht die reinen, ewigen, göttlichen, notwendigen, himmlichen Gegensätze selbst; sondern hier ist Kampf und Herstellung aus einer Niederlage, Verderben, Verführung und Vermittlung, Erlösung, Wunder! Es ist nicht nur göttliche Freiheit darin, sondern geistliche Willkür! Ohne das Geisterreich ist diese Erfahrungswelt nie zu verstehen! — Wie sehr man auch jetzt den Aberglauben fürchtet und nicht ohne Grund, — dennoch wird diese Erkenntnis wieder Leben gewinnen müssen! Schelling erkannte das auch mehr und mehr. Aber er scheint doch zu meinen: die göttliche Freiheit genüge, um die irdische und menschliche Natürlichkeit, Natur zu erklären. — Unsre Naturphilosophie muß gnostisch sein, d. h. Geschichtsphilosophie, Thaten, Geisterkampf zu Grunde legen. Die idealen Notwendigkeiten erklären sie nicht. Es ist ja nicht die ewige, die wahre Welt und Schöpfung, der Himmel, sondern eine vergängliche Mittelwelt zwischen Anfang und Ende, — eine Zwischenwelt.

So wird also der Versuch, jenen Widerspruch in uns, daß das Ich, der Geist vor dem Erfahren da sein muß, und doch erst aus dem Erfahren entsteht, so zu beseitigen, daß jenes jenseitige Ich nur das leere Formprinzip des reinen Denkens, durchaus unpersönlich wäre, — hingegen aller Wissens-Inhalt nur aus den Empfindungen, Wahrnehmungen, Trieben des natürlichen Lebens entsteht, — das Ganze unsres menschlichen Wissens also aus diesen

beiden Urelementen, dem ewigen, rein formalen und dem zeitlich räumlichen, leiblichen des Erdenlebens, aus ihrer Vermählung, Vermischung geboren wird, — dieser Versuch wird zu verwerfen sein. — Das ursprünglich vorauszusetzende, jenseitige, relativ ewige Ich in mir ist etwas ganz andres als nur jenes Formprinzip. Allerdings ist schon das Wissende ein Jenseitiges. Aber in dem ersten Erkennen selbst ist auch schon Thätigkeit, Kraft, Bewegung enthalten. Ohne dieses kommt ja keine Wahrnehmung einer Figur, eines Wesens der Sinnenwelt zu stande. Und jetzt in der Besinnung wird diese Kraft: Macht, Herrschaft des Forschers. Und so ist in jedem menschlichen Ich eine Herrschaft über die natürliche Welt angelegt. Aber die Aufgabe ist nun, dieses nachzuweisen, daß nicht nur das rein theoretische Ich in uns, sondern auch ein poietisch-praktisches Ich in uns in die Ewigkeit, in das Jenseits eines überirdischen Seins und Wesens hineinreicht. Daß auch das innere Leben in uns, Herz, Gemüt, Fühlen und Begehren, Wollen und Kraft nicht kann verstanden werden als ein bloßes Gewebe und Gebilde aus natürlich-sinnlichen Empfindungen und Trieben.

Dies ist eigentlich das Element der menschlichen Selbsterkenntnis, an dem sich gegenwärtig die Wege der naturalistischen und supranaturalen Welt- und Lebensansicht scheiden. Denn daß der theoretischen Vernunft, der wahren Wissenschaft als solcher ein Bewußtsein zu Grunde liegt, das der Sensualismus vergebens aus Empfindungen abzuleiten sucht, — eben das reine Denken mit seinen, wenn auch nur analytischen, doch absoluten Gesetzen, das ist's, was jetzt die Forscher vielfach zu Kant zurückführt. Wie ja schon Aristoteles den νοῦς ποιητικός in uns als den νοῦς θεωρητικός auffaßt, nicht als den einer künstlerischen heroischen Freiheit vollkommener Güte und Weisheit. Und ebenso versteht Spinoza unsern Gott, die Substanz. Die vollkommene Allgemeinheit der Denknotwendigkeit als des reinen Ich soll die Liebe ersetzen, als

reine Selbstlosigkeit und Zurückkehren in die Einheit die wahre Liebe selbst sein. (Was Gott, der schlechthin Unendliche, sonst noch ist, bleibt der Menschheit unbekannt. Ob nicht hier Gemüt und Phantasie eine Stelle hätten und so auch die Freiheit und Kunst, Erlösung, Wunder, Geschichte? Denn in der Menschheit kennt Spinoza dieses Alles nicht.)

Auch Kant trotz seines Primats der praktischen Vernunft hat doch nicht wirklich gewagt zum reinen Ich in uns, unserm freien göttlichen Wesen etwas Anderes zu rechnen als die reine theoretische Vernunft, die Gesetze der Logik und Mathematik. Daher das Schattenhafte seiner Ethik. Erst in der Religionslehre bricht das heroische Selbstbewußtsein, das Innewerden einer heroischen (und dämonischen?) Persönlichkeit, des Gründers unsres natürlichen und unsres himmlischen Lebens, Christi und Adams durch und die wirkliche Geschichte wird geheiligt, — die Sittenlehre wird geschichtlich: verläßt das Reich der Natur und Verführung und tritt ein ins Reich der Gnade, der Erlösung und Heiligung. Die Kirche Christi ist ja eine ganze wunderbare Wirklichkeit und dem Christen ist das übernatürliche innerste Ich der Präexistenz die ganze persönliche Menschenseele mit Gemüt und Sinnlichkeit, d. h. künstlerischer Phantasie, Imagination, Maja. So haben wir uns in diese Natur, in dieses Leben hineingedacht und verloren, und jedes menschliche Individuum erkennt sie und sich als Produkt des Falls wieder und erinnert sich der Prinzipien und Anfänge dieser Welt und ihrer Dornen und Disteln, wie ihrer Reize und der Schlange. Und in der Kirche ist ebenso wunderbar und durch freie That der Weisheit dem dämonischen Reich und Leben das Heroische des Gottmenschen entgegengestellt. Durch das freie Sterben dringen wir in diese Geburt ein. Das Alles ist im höchsten göttlichen Sinn phantastisch, gnostisch, d. h. wunderbar, über die rein theoretische Vernunft erhaben. Nicht nur diese Natur, dieses natürliche, sinnliche Ich ist seltsam rätselhaft, — sondern auch das

ganze, das göttliche Ich, der wahrhaft wirkliche Geist. Das tierische, irdische Leben ist wunderlich, — aber das himmlische, geistliche Leben ist keineswegs selbstverständlich wie das Sein des reinen Denkens, sondern es ist wunderbar, von einer göttlichen Wunderlichkeit und Willkür.

Und so ist das menschliche Ich von vorn herein a priori ein ganzes Wesen, ein χωριστόν oder An-sich, Absolutes. Wenn auch dieses Ich, der persönliche Geist erst an dieser Sinnenwelt und Leiblichkeit, an diesem Außer-sich-sein zu sich selber kommt, die Außenwelt gestaltet, individuell reproduziert und dann beherrscht, für die menschliche Selbsterhaltung in diesem Erdenleben verwendet. Und die natürlich-sinnlichen Empfindungen und Triebe, die Bedürfnisse und Elemente des natürlichen Lebens werden ebensowenig durch ihr Zugleich-sein oder ihre Reihenfolgen: Gesinnung, Tugenden, Weisheit, Heldentum, als sie Wissen und Verständnis werden. Nur in und mittelst dieser Materie und aus diesem Außer-sich-geraten und Versetzt-sein erwacht, besinnt sich die Menschheit in uns, als die älter ist denn dieses außer-sich-geratene Erdenleben, dazu alle Geburt nach dem Fleisch und dem Willen des Mannes, dieser Tiergattung.

So drängt sichs auch hier auf: die Frage nach dem Werden, dem Entstehen, den Verwandlungen der vernünftigen Seele, der eigentlichen geschichtlichen Menschheit, die ist die eigentliche Frage dieser Tage. Das ist die Frage der wissenschaftlichen Selbsterkenntnis. Die letzten Jahrhunderte haben die Meinung verbreitet: wir könnten in diesem Stück, in der Beantwortung dieser Fragen ganz naturalistisch sein und bleiben, und dann doch den vollen geistlichen Ernst festhalten und vertreten. Und in der That: ein jedes Heraustreten aus dem Naturalismus, aus der reinen empirischen Naturforschung in Bezug auf dieses Rätsel, das Problem der Zeugung, des Entstehens der Seelen, — als wäre dieses etwas anderes noch als eine bloß natürliche, physikalische Meta-

morphose, — ein jedes solches Heraustreten scheint sogleich phantastisch gnostisch zu werden, und unsre Gedanken werden unnatürlich. Die jetzige Theologie meint, mit der Anerkennung der Schöpfung, die ja neben dem natürlichen Entstehen ihre allgemein metaphysische Geltung behalte auch für die menschliche Einzelseelen, reiche die Frömmigkeit aus. Aber das ist ein Irrtum. Denn dieser Gedanke gilt für die menschliche Seele, den Geist, die Vernunft ja gar nicht anders als für alle natürlichen Metamorphosen. Während gerade dieses für das Verständnis unsres menschlichen Wesens und der Geschichte nicht ausreicht.

Das also ist die entscheidende Frage, ob das Gemüt, das Herz, Wille und Gefühl, der innerliche Inhalt des ganzen Ich zur Natur, zur Außenwelt gehört, zu den Erscheinungen als solchen, die nur durch Nebensachen, durch Unwesentliches, vergänglichen Schein von einander unterschieden sind, deren Gestalten also alle durch die Verwandlungen und Vereinigungen und Scheidungen der äußerlichen Innerlichkeiten entstehen und erklärt, verstanden werden können und müssen. Und so könnte das ganze, fühlende, begehrende und thätige Ich immerhin eine innerliche Naturerscheinung heißen, wenn auch das wissenschaftliche erkennende Ich, der reine Geist ein jenseitiges, ewiges Sein hat. Daher nur etwa das reine Gesetz in uns, das unbedingte Gebot ewig, jenseitig, göttlich; — vielleicht auch das reine Ja, die Zustimmung des reinen Geistes in uns. Aber alles was zum wirklichen, irdischen, geschichtlichen Leben gehört, wäre bloße Natur, höchstens eine bildliche Erscheinung, die wie eine objektive Poesie, ein Drama dämonischer Art Jenseitiges andeutet. Von alters her herrscht eine gewisse Neigung, Herz und Gemüt, Gefühl und Sehnen und Kraft und Freiheit mit der Seele zu identifizieren, die zwischen Leben und Geist, zwischen Pflanze und Mensch in der Mitte die Tierheit, das tierische Innere ausmacht. Also das ganze geschichtliche Leben der Menschen nur

die Anwendung des reinen Geistes, der reinen Vernunft, des Denkens und seiner Gesetze auf das tierisch-pflanzliche Leben.

Aber das Bewußtsein des Schönen und Guten ist weder mit dem des logischen Wahren noch mit dem des tierischen Lebens Eins und gegeben! Sondern eine höhere und höchste Sphäre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστήμης. Also vom Wissen nur zu erschauen, indem es selbst verklärt, über sich hinausgehoben mit dem Höchsten vermählt wird.

Das Richtige, das hier zu Grunde liegt, ist nun dieses: daß allerdings unser thätiges und leidendes Menschenleben auf Erden ganz auf diese natürliche Welt gerichtet ist und aus den Empfindungen und Naturtrieben herauswächst. Nur das Wissen rein als solches ist gar nicht objektive reale Erscheinung. Alles übrige stellt sich zunächst als eine objektive Wirklichkeit und Welt dar, freilich mit subjektiver Beimischung, als ein bewußt sich wissendes und dann auch vom reinen Wissen erkanntes Sein.

Das also ist unsre Menschheit, — d. h. aber eben unsre Tierheit, unsre irdisch-natürliche Wirklichkeit. Unser ganzes geschichtliches Leben ist zunächst menschlich und die Menschheit ist zunächst eine Tiergattung, der Mensch als solcher gehört der Natur an, das menschliche Ich ist also natürlich zu erklären. Das geschichtliche Erdenleben ist ja in der That zunächst für uns Menschen seinem Inhalt nach gänzlich irdisch, tierisch natürlich. So auch die bürgerliche Gesellschaft, die Familie, der Staat mit dem Recht, all unser Arbeiten und Ausruhen, alle Werke unsrer Hände und Technik und selbst die schönen Künste sind Spiele der Mußezeit wie der Vogelgesang. Das ist das Erdenleben und das ist die Menschheit. Wenn Göttliches in uns ist, wie das reine vollkommene Wissen, — etwa noch über dem reinen Wissen der Vernunft Erhabenes, so ist das überirdisch, übernatürlich zu nennen. Das geschichtliche Erdenleben scheint ja ganz menschlich zu sein, höchstes tierisches Leben. Nur die Religion macht eine Ausnahme.

Die Volkssprache hat ja nicht einmal ein Wort für sie. Die reine strenge Forschung wird suchen sie zu beseitigen. Dann ist das Gestirnleben geschlossen, ohne Geheimnis und Jenseits. Dem gegenüber gilt es nun, daß wir vielmehr in der Theologie der Zukunft alles schlecht Anthropomorphische überwinden, sie wirklich wissenschaftlich reinigen in ähnlichem Sinn, wie ehemals das Priester- und Mönchtum unser wirkliches Erdenleben reinigen und verklären, übertierisch gestalten wollten.

Aber wie? Sind denn wirklich die schönen Gestalten und Töne, ist die schöne erhabene Sinnenwelt wirklich nichts als Erscheinung mathematischer Verhältnisse? Sind menschliche Sinne und Leiblichkeit, menschliches Leben und Sehnen wirklich nichts als Tierheit? Menschliche Tugend nur ein Gleichmaß, der Heroe ein Meßkünstler? sein Gemütsleben, seine Gesinnung nur natürliche Technik? — Erfindet nicht im Gegenteil der Heros seine Technik, indem er Zwecke schaut und ihnen das Daseiende dienstbar macht? Und hat nicht Plotin mit dem Schönen und Guten an sich, daß das Sphären ursprünglicher ewiger Art sind, — ein ursprüngliches Bewußtsein wie das des Wahren und wie dieses dem Geist selbst ursprünglich angehörig, eingeboren, wenn auch der Erweckung bedürftig, der Hilfe um aus dem Todesschlaf, der irdisch-tierischen Verdunklung des natürlichen Gattungslebens wieder zum Dasein zu gelangen.

Unstreitig ist der Geist, die reine Vernunft in uns Menschen dem tierischen Leben dienstbar geworden, ein Werkzeug, ein Organ für dessen Erhaltung und Vermehrung und Kräftigung. Und so kann der Primat der praktischen Vernunft über die theoretische allerdings so verstanden werden, daß das Wissen und somit der Geist nur als ein Werkzeug und Mittel für das natürliche Leben, das Denken ein Mittel für das Erfahren, die Menschheit ein Mittel für die Tierheit, — alle Gesetzgebung und Sittengründung im Grunde nur Diätetik, die Heroen Ärzte und Gesundheits- und

Lebenspfleger sind. Es ist ja wirklich auch und zunächst so. Es ist daher gewaltsam und eine Umkehrung der natürlichen Verhältnisse, wenn wir anfangen das umgekehrte Verhältnis für das wahre, für das gute zu halten, für das welches sein und werden soll, also im idealen Grunde besteht. Also daß der Geist der Zweck und Herr ist, nicht als Erfahrung und Wissen, nicht als reine, heitere, kalte gleichgültige Gelehrsamkeit. Sondern der ganze gute weise Geist, dem wie diese Natur selbst und dieser Leib, so auch seine Wissenschaften nur Mittel und Werkzeuge sind für das höhere ideale Bewußtseinserwachen, die ἀνάμνησις, das wirklich-persönlich-Werden des ganzen guten und weisen Geistes heiliger reiner himmlischer Gesinnung. Und dieses ganze göttliche Ich, dieses Kind, Geschöpf Gottes, — das ist das innerliche Wesen, das ideale Geheimnis, das in uns über diese Geburt und Zeugung und über die natürlichen Verwandlungen dieses sinnlichen Lebens zurückreicht in die innerliche überirdische Heimat der Ewigkeit, des Geisterreichs. Und darin erst, in diesem innerlichen Leben geht auch das wahre Wissen, das innere Licht wieder auf, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein der idealen Wahrheit des vollkommenen göttlichen Lebens und Reichs.

Das große Problem in dem dieses Alles sich konzentriert, ist doch immer wieder das des Werdens, Entstehens, wahrer Verwandlung. Hier tritt es in seiner letzten innersten Gestalt auf, in der Frage nach dem Werden, dem Entstehen, den Verwandlungen der menschlichen vernünftigen Seele, des Geistes und Gemüts, also des einzigen göttlichen Wesens, das wir kennen.

Das wahre Werden ist nun nicht schon verstanden, wenn man eine Reihe von Stufen nachweist. Sondern es fragt sich eben: wie verwandelt sich oder wird verwandelt Ein solches Stufenwesen in das andere? wie ist das möglich und wie geschehen diese Verwandlungen, die der Geschichte, der vernünftigen Seele wirklich?

Die Frage ist doch von jeher bei den sich Besinnenden empor-

gestiegen. Ihr Grund und Recht ist das Idealbewußtsein des vollkommenen Seins, wie es in der Tiefe der nachdenkenden Seele seit Parmenides und wohl viel früher offenbar geworden und in mancherlei Gestalten das metaphysische religiöse Bewußtsein ausdrückt. Das Vollkommene ist. Es kann dem All nichts fehlen, ein Vergehen ist unmöglich, das Nichts kann nicht sein, die Wahrheit kann nicht untergehen, oder wie sonst Parmenides, Pythagoras, die Platoniker, Augustin, Anselm, Descartes, Spinoza, Schelling den Gedanken formuliert haben.

Dieses gewisse Wahrheitsbewußtsein, Gottesbewußtsein, Bewußtsein des idealen Universums scheint nun für das Werden, für wahre Verwandlung, Entstehen und Vergehen keinen Raum, keine Möglichkeit zu lassen. Es ist kein Raum für ein Mehr, für ein Neues, wo Alles ist, ewig ist, wo Nichts fehlt, mangelt. Also die Wahrheit ist das Seiende. Alles Wahre ist seiend, weil die Wahrheit Gottheit, Vollkommenheit ist. Aus Nichts könnte ja auch Nichts werden und aus dem Seienden auch nicht, denn jenes ist nicht und dieses ist.

Diesem ersten Gedanken der philosophisch religiösen Besinnung tritt nun aber im Nachdenken dieses entgegen: daß doch das reine Sein ohne jegliche Veränderung und Möglichkeit in sich zu tragen ganz tot, leblos, nichtig ist, — in der That wie das Nichtsein, weil ohne Unterschiede, ohne Begrenzungen und Möglichkeiten und Vielheit. (Das ist die unendliche, schlechthin grenzenlose all-Eine Substanz Spinozas das ἓν καὶ πᾶν. Die Veränderungen: Schein an diesem Seienden, so auch das Erkennen, alle Art der Begrenzung, Schein am Nichts, an der Wahrheit des Nirwana, das unerkennbar, aber gewiß ist. So auch jetzt wieder Spencers empiristisch skeptische Mystik.)

Dieses Seiende, rein absolut Seiende ist also doch nicht das vollkommene Wesen, ein Gott, sondern eher eine tote, nichtige, aber absolute, für Nichts Raum lassende Natur. Das vollkommene

Wesen muß also doch ein Nichts, eine Möglichkeit, Veränderlichkeit in sich schließen, es muß lebendig, das volle ganze Leben, ewiges, allgegenwärtiges Leben sein. Leben ist eine höhere, erst die vollkommene Art des Seins.

Aber wie nun? Es ist nicht nur das Idealbewußtsein, welches das Werden unmöglich macht, sondern auch das reine Denken, das Identitätsbewußtsein überhaupt, welches die Veränderungen aus der Sphäre alles Wissens ausstößt. Was ist, ist.

Aber es ist nicht bloß, — es kann auch noch mehr sein als seiend. Es kann lebendig sein, das Sein kann Leben sein, — nicht nur das Nichtsein, sondern Möglichkeit in sich schließend und ausscheidend, es kann Macht sein, Vermögen, wirkende Ursache.

So erweist sich das Sein und das Seiende als ein Gedanke, der in ein Erstes und Letztes, Niedrigstes und Höchstes auseinander geht. Das reine Sein der Identität ist die grenzenlose Materie oder Möglichkeit. Das wahrhaft Seiende des Idealbewußtseins ist das vollkommene, ewig lebendige und mächtige Wesen, das jene unendliche Möglichkeit in sich umschließt und beherrscht. Nur so — aus einer seienden Macht wird das Werden möglich. Alle Macht aber ist eine Wundermacht, — wenn sie wirkt, verwandelt; — denn für das reine Denken ist sie selbst, wie Alles, was sie ist und bleibt, sich selbst gleich. Auch hier ist das reine Sein das Erste und das Idealbewußtsein der anschauenden Vernunft bleibt in dieser Vollkommenheit gefangen und geschlossen.

Wie nun aber? Bleibt nicht so selbst die ewige Schöpfung als Emanation einer göttlichen δόξα, eines himmlischen, geistlichen Reichs doch unmöglich? — Nein! Sie geht allerdings hinaus über das vollkommene Sein und Wesen selbst. Aber in der höchsten Vollkommenheit, dem Ideal, liegt eben dieses Erhabensein über das eigne vollkommne Sein und das Seiende als solches. Denn die Macht, Herrschaft (Freiheit), — die Allmacht ist eben dieses Überströmen, das doch stets begrenzt ist. Dies ist der Gedanke des

Himmels, des Himmelreichs, Reichs Gottes. Die Erde und die Menschheit gehören also doch dazu, (— die Erde ein Stern unter Sternen.) — Ehemals wurde die Erde im Gegensatz gegen Himmel und Gestirne aufgefaßt. Das war die Voraussetzung und Grundlage aller alten Weisheit. Jetzt ist man völlig an diesem Gegensatz irre geworden. Und allerdings: die Erde gehört zu den Gestirnen des Himmels, und die Menschheit zum Geisterreich, Reich Gotttes. Aber damit ist nicht behauptet, daß sie keiner Verwandlung unterlegen wäre, keine wahre Geschichte hätte, kein eigentümliches Schicksal. Nur freilich: eine so einzig geartete Stellung, wie die alte Kosmologie, kann die heutige der Erde und dem Leben und Geist der Erde nicht zuschreiben, da sie unter die Planeten eingereiht ist. Wenn auch damit eine Gleichartigkeit der planetarischen Geister keineswegs gewiß oder auch nur wahrscheinlich sein mag, so ist doch der kosmologische Hintergrund unsrer Selbsterforschung verschoben. Ist unser geschichtliches Leben ein durchaus Einziges und in diesem Sinn ganz wunderbar und übernatürlich, so ist unser modernes kosmologisches Wissen dem ganz fremd, — die Stellung der Erde in der Sternwelt enthält darauf keine Hindeutung und wäre immerhin eher verwunderlich.

Schon Galilei blieb aber nicht bei der Verwandtschaft der Erde mit den Planeten stehen, — sondern auch die Sonnen stellen sich als veränderlich dar. Und so ist ja in unsren Tagen die Physik der Sonne als der der Erde wesentlich gleichartig von den Naturforschern anerkannt und, wie allgemein geglaubt wird, völlig bewiesen. Und wenn das auch voreilig behauptet ist, so wird doch niemand eine Naturphilosophie des Sinnenscheins, der Sinnenwelt, des natürlichen vorwissenschaftlichen Menschen als solchen herstellen wollen. Wenn also die Geschichte der Menschheit, des Geistes der Erde eine ganz Einzige Wirklichkeit ist, so läßt uns die Naturwissenschaft aller Stufen dabei im Stich, — sie unterstützt den Gedanken

nicht, wie die erste kindliche Anschauung von Himmel und Erde es zu thun scheint.

Alles in der Welt ist bewegt und veränderlich. Überall und immer Verwandlung und Entstehen und Vergehen. Das Werden durchdringt das ganze oder unendliche Universum. Und so wäre es das unendliche Überströmen der Allmacht und des ewigen Lebens in die unendliche Möglichkeit selbst. Die Welt gleicht dem Reich Gottes, der Himmel, und zu dieser Welt gehört auch die Erde, die Menschheit.

Es fragt sich nur, ob alles schlechthin nur dieses göttliche Überströmen, also in diesem Sinn himmlisch, göttlich ist. (Kein rein natürliches, kein höllisches, dämonisches Element?) So daß dieses auch von der Erde und Menschheit gelten würde. Alles gleich göttlich, weil vollkommen rein, nur göttlich, himmlisch? Alle sogenannte Geschichte ganz ebenso wie die sogen. Natur, alle Verwandlungen ganz ebenso wie alles Sein und sich Gleichbleiben, alle Erscheinung wie alles Wesen.

Aber kann es denn irgend einen andern Bestandteil geben? Woher käme der? — Eben aus der Möglichkeit, dem Nichtseienden, dem dunklen Grunde. Aber doch wohl zugleich aus der Gottheit selbst. Sonst wäre diese ja nicht die Allmacht, das Ideal, das vollkommne Wesen, dem nichts mangelt.

Das nun eben ist das Geisterreich, das Reich freier, künstlerischer Vermögen, Kräfte, Mächte, das aus Gott ausströmt und um ihn kreist. In jedem wieder eine Möglichkeit, ein beherrschtes Nichtsein, eine Zweiheit und Materie.

Erst im Reich des Lebens, der organischen Natur, der als lebendig uns wirklich erkennbaren Wesen beginnt eigentlich für uns auch jetzt noch die irdische Natur sich als wenigstens möglicherweise ganz eigentümlich, einzig, darzustellen. Denn wir kennen nur lebendige Wesen der Erde; sie sind für uns einzig, die Einzigen!

Aber eben deshalb können wir nun hier gerade den Gedanken

ganz eigentümlicher Gestalt und Art dieses Lebens durchaus nicht zur Anwendung bringen. Also eine ganz besondere Metamorphose für die Erdgestalt des Lebendigen nicht behaupten oder auch nur auf diesem Standpunkt vermuten. Es hat eine gewisse Berechtigung der Analogie, wenn man von planetarischem, solarem Leben, Lebendigen spricht.

Aber für uns ist das Erdleben mit allem, das irgend lebendigen Wesen zukommt, ganz einzig. Das Lebendige der Erde ist ohne Verhältnis zu Lebendigem andrer Gestirne. Wenigstens ohne bewußtes Verhältnis und zu lebendigem Wesen als solchem. Denn vielleicht gehört ja das Sonnenlicht zum Leben der Sonne. Aber für uns ist es nicht ein Lebendiges, wie auch die Sonne nicht. Zu Seelen, Geistern außerhalb der Menschheit stehen wir in keinem Verhältnis, — weder über ihr, noch unter oder neben ihr, für oder wider sie. — Sollte das nun wohl auch überall in der Sternwelt so sein? Solche Geschiedenheit der Geister wie die der einsamen Menschheit? Wäre Grund zu vermuten, daß dieses Schicksal der Menschenseele eigentümlich ist? Daß in der Sternenwelt ein Geisterreich lebt und nicht eine Vielheit vereinsamter, ganz geschiedener Seelen, Lebenssphären. Aber worauf beruhte solche Wahrscheinlichkeit? Doch nur auf dem reinen Idealgedanken des göttlichen Reichs. Aber ist Eine Ausnahme da, Ein Ausgestoßner, vereinsamter Erngeist, so kann es viele, zahllose geben. Aber immerhin: das ist die Wahrheit von der Einzigkeit der Erde, gegenüber dem Sternhimmel. Wir sind mit unserm Leben und Geist einsam, einzig, ganz auf uns, auf diese Erde beschränkt. Also einzig und allein im Himmel und Sternreich. Die Menschheit ist für uns die wirkliche Vernunft!

Aber von diesem Standpunkt aus ist also unsre Erde nicht weniger und geringer, sondern mehr und Höheres als der ganze Sternhimmel, wie er für uns, uns erkennbar ist. Diese Veränderlichkeit mit ihren Metamorphosen ist keine Unvollkommenheit, sondern

schon das Leben; vollends das Seelen-, Geistes-, Gemütsleben ist das höchste Gut und Sein, herrlicher als eine leblose Unendlichkeit rollender Weltkugeln. — So faßten die alten Christen die Erde auf, da sie nicht mehr das Geisterreich mit dem Sternhimmel identifizierten. Und Hegel mochte — und auch Schelling — auch hier gewissermaßen gegen den Sinnenschein an diese Hoheit der Erde glauben.

c) Das Erkennen der Natur.

41. Das Sosein dieser Sinnenwelt die erste Frage der Naturphilosophie.

Mit den rein sinnlichen Empfindungen, — mit der Ergründung dieser wunderbaren Sphäre beginnt die Philosophie der Natur. Die ganze Physiologie ist dabei vorausgesetzt und ebenso das ganze natürliche Wahrnehmen selbst, — also die volle Kenntnis und selbst die umfassendste Erfahrungswissenschaft von den fünf Sinnen, — alles dieses Wissen befriedigt das philosophische Bedürfnis und Sehnen nach einem Verständnis dieser Sinne und Empfindungen und dieser Sinnenwelt aus wahren, selbstleuchtenden Gründen durchaus nicht. Und nicht nur die Sinne, die menschliche Leiblichkeit des Erdenlebens sollen so verstanden werden, sondern auch das Licht und die Töne mit der Luft und das Hart und Weich, Kalt und Warm. Es ist die alte Frage: warum das alles gerade so ist, — die Frage nach der idealen (absoluten) Notwendigkeit eben dieser Sinnenwelt, wenigstens dieser Prinzipien derselben.

42. Die Seele ist Bildner der vergänglichen Figur dieser Natur.

Diese Seele ist nicht der Schöpfer dieser Natur aus der prima materia, ihrer wahren, reinen, ewigen Möglichkeit, — aber ihr Bildner bezüglich der veränderlichen und vergänglichen Figur, die

sie für diese Zeitleichkeit der Geschichte jenes Heroen und seines dämonischen Geschlechts sich hat müssen gefallen lassen. —

43. Die Körperwelt muß aus dem menschlichen Leibe verstanden werden. Das Verständnis der Natur muß von Oben, von ihrer höchsten Wirklichkeit aus beginnen.

Das Wesen dieser Körperwelt ist nur aus dem menschlichen Leibe zu verstehen, aus den Sinnen, aus Hand und Fuß, den Nerven und Knochen, dem Herzen und Gehirn. Denn hier erst offenbart sich diese Körperwelt im Innersten. — Da wir nun diesen körperlichen Leib durchaus nicht verstehen, weder die Sinne, noch das Gehirn, noch das Blut, so ist auf ein Verständnis dieser Körperwelt vorläufig nicht zu hoffen. Das ist die natürliche Finsternis, in der wir leben. Wenn gar keine Hoffnung ist, daß uns je ein Verständnis der Leiblichkeit, d. h. dieses Lebens aufgehe, dann sind wir wirklich für diese Welt bis ans Ende der Geschichte auf den Glauben angewiesen. Das Wissen ist uns versagt: — es wird das wohl eine weise Ordnung sein, — aber sie ganz verstehen können wir ja in diesem Fall auch nicht; — wir müssen, — sollen schweigen, uns ergeben, entsagen und im Dunkel arbeiten und ringen und kämpfen. Nicht nach unmöglicher Erkenntnis ringen, sondern nach Glauben und Hoffen und gehorsamer, heiliger Sehnsucht. —

Unsre Naturphilosophie meinte nicht mit dem Verständnis dieses Leibes und Lebens beginnen zu müssen, sondern mit der allgemeinen Physik der raumzeitlichen Bewegungswelt und von hier aus endlich beim Leben und Leib anzulangen. In ihren allgemeinsten Gedanken scheint nun die Physik selbst metaphysisch zu sein; und der Idealismus konnte glauben, nun deshalb die Natur und den Leib allmählich doch zu begreifen. Je weiter die Erfahrungsforschung dann zugleich ins Einzelne eindrang, desto mehr ist ans Licht getreten, daß das mißlungen und ein vergebliches Hoffen war. Die Finsternis wird nur immer tiefer und dichter. Nirgends eine Antwort auf ein

wahres Warum? Das Verständnis der Natur muß von Oben, von ihrer höchsten Wirklichkeit aus beginnen. Die Erfahrungsforschung als solche wird die Verwandlungen und Gestaltung von Unten her aufbauen.

Von Oben her, also teleologisch! Erst die Erklärung und Begründung aus Zweckgründen ist die aus den letzten Gründen, metaphysisch. Aber aus wahren Zweckgründen. Die Teleologie des natürlichen Lebens gehört noch der Natur der Mitte, den Mitteln an. — —

Gibt es einen höhern ganzen Endzweck, dem der des Wissens ein- und untergeordnet ist?

Das ist nun eben der geschichtliche der praktisch-poietischen Vernunft, des Heroengeistes, der Persönlichkeit.

Man ist in der tiefern Forschung doch inne geworden, daß jenes Verständnis und Erklären dieser wirklichen Welt aus dem reinen Licht der theoretischen Vernunft ganz mißlingt, und bloße Selbsttäuschung des Denkens, das sich selbst denkt und so alles zu sein glaubt, ist. Der Dualismus des Denkens und Wahrnehmens, der Form des Wissens und seines Inhalts ist wieder durchgebrochen. Und damit sind doch Seele und Körper wieder geschieden, und Qual und Zwiespalt und Finsternis sind wieder über uns gekommen. — Wie kommt der Geist in diese Sinnenwelt? Wenn er sie auch in gewissem Sinne aufgebaut hat, — wie geht es zu, daß er in ihr in der Fremde und im Dunkel ist? Er baute sie und weiß es doch nicht und kann es nicht glauben; denn er würde sie anders wollen. Es sind andere Gründe als das Denken in ihr wirksam; — Gründe, die nicht aus der Wahrheit als solcher stammen und aus der idealen Notwendigkeit des reinen Lichts und seiner Farbenbrechung in der Dunkelheit, — aus dem ewigen Sein und dem ewigen Nichts. Aus andern Gründen, Prinzipien, immerhin der ewigen Wahrheit des reinen Geistes untergeordnet, — Gott untergeordnet und seiner δόξα, dem Geisterreich. — Insofern mag die

praktisch-poietische Vernunft doch ein Zweites heißen, untergeordnet dem reinen Licht der ewigen Wahrheit der Gottheit. Aber doch so, daß Gott selbst der ewige Grund aller dieser zweiten, wirkenden freien Gründe ist, die Macht aller Mächte, der Herr der Geister, der Quell der Gesetze und aller Gnade, und so auch dieser übervernünftigen, geschichtlichen Wirklichkeit, ihres Abschlusses in der Gnade und Erlösung, — der Herstellung und Wiederbringung.

44. Ein gnostisches Verständnis dieser Natur muß gewonnen werden.

Immer wieder drängt sich der Gedanke auf: wenn es uns nicht gelingt oder gar unmöglich ist, ein gnostisches Verständnis dieser Natur unsrer irdisch menschlichen Erfahrung zu gewinnen, dann werden wir auf eine wirkliche Theologie verzichten müssen. Ein gnostisches Verständnis, d. h. ein solches, das auf einer wirklichen γνῶσις, innerlicher, persönlicher Erleuchtung, der Offenbarung von Geheimnissen, — also auf geschichtlichem Grunde beruht. Die reine Metaphysik wäre ja Idealwissenschaft. Eine geschichtliche Grundlegung der Naturphilosophie setzt um Gott und die göttliche, ewige, ideale Wahrheit her eine wahre, ewige Welt voraus. Der Grund in Gott selbst reicht eben nicht aus, um eine anfangende und sich vollendende Welt, Schöpfung und Erlösung einer Mittelwelt zu erklären. Nur etwa mit anfangs- und endlosen Kreisläufen könnte man versuchen, der göttlichen Ewigkeit und Unwandelbarkeit gerecht zu werden, und der Identität der Stoiker würde man vergebens sich zu entziehen suchen, da ein ewiges und unendliches Werden in unerschöpflichen Verwandlungen Gottes ewiges Schaffen als machtlos, den wahren Endzweck zu verwirklichen, darstellt.

Das nun eben sind geschichtliche, gnostische Gründe. Geschichte, Thaten, Leiden im Geisterreich. Da bricht das Schicksal hervor. — Davon wissen wir nur durch Erleuchtung, durch innere Samm-

lung, ἀνάμνησις. Hier erst ist der ganze Sinn der platonischen Erinnerung vergeßner, intelligibler Thaten und Schicksale erreicht. Ein Wiederwachen und Wiedergeboren-werden erstorbenen Bewußtseins. Das ist γνῶσις, Offenbarung, Glaubenserkenntnis.

Es ist nun ganz offenbar, daß unsre neuere Naturwissenschaft diese natürliche Welt solchen Gedanken mehr und mehr zu entziehen scheint. Die ungeheuren Räume und Zeiten, die Gleichstellung der Erde und der Gestirne, die Astrogonie, die sich als wahrscheinlich aufdrängt und der Induktion ein unermeßliches Feld öffnet, — das alles und vieles mehr scheint geschichtlichen Gedanken, intelligiblen Thaten keinen Zugang mehr zu verstatten. Die Natur wächst dem Idealismus, dem Geist, der Geschichte über den Kopf. Das Heroen- und Dämonentum hat da keine Stätte mehr. Das Bewußtsein wird müde, Anfänge und Endziele zu suchen. Die Mitte der unendlichen Mittelwelt überwältigt uns. Unsre eigne, wirkliche, menschliche Geschichte versinkt in ihr, und anstatt die Natur gnostisch-geschichtlich zu verstehen, verstehen wir alle wirkliche Geschichte natürlich! — Das ist eben der Naturalismus, Determinismus, Fatalismus, der jetzt herrschend wird, — mehr epikuräisch, mechanistisch, atomistisch, realistisch oder mehr stoisch, dynamisch, teleologisch, idealistisch. Und das ist die wissenschaftliche Hauptfrage unsres Geschlechts: ob es gelingt: zunächst die Geschichte über der Natur emporzuhalten, dann aber die Natur ihr wissenschaftlich zu unterwerfen, einzuverleiben, nicht aber sie der Natur. Dieses der Sinn des Realismus, der Wahrheit der Sachen, jenes der Sinn des Idealismus, der Wahrheit der Persönlichkeit und der Geister.

Es ist klar, daß der Gedanke eines gnostischen, geschichtlichen Verständnisses der Natur nicht aus der natürlichen Welt als solcher selbst und aus ihren Wissenschaften entspringen kann, also auch nicht aus dem natürlichen Menschen und seinem Selbstbewußtsein, sondern erst aus dem ganzen, dem geschichtlichen Menschen, wenn dieser in uns erwacht, zu sich selbst kommt.

Wenn das Bewußtsein und Wissen des natürlichen Menschen Forschung und Wissenschaft wird, wird es in der That schon subjektiv geschichtlich, wenn auch noch nicht objektiv. Es sucht und streckt sich nach letzten Gründen, nach vollkommner Erkenntnis, — nach einem Verständnis der Natur aus rein idealen Gründen, Prinzipien und Zwecken der absoluten, göttlichen Notwendigkeit, ganz und nur aus der Gottheit, dem Ideal. Insofern bleibt die geschichtliche, gnostische Begründung der reinen Naturwissenschaft fremd. Alle unsre gegenwärtige Naturforschung, auch die spekulativste, bleibt bei der reinen Metaphysik der Natur stehen. Unsre Sinnlichkeit wird da als göttlich, als absolut vorausgesetzt. Und so nähert sich der Idealismus wieder dem Sensualismus. Das ist das pantheistische Element in der Denkart des Zeitalters. Alles ist göttlich. Außer Gott, um Gott her nur göttliche Erscheinungen, nur δόξα, eine Welt farbigen Scheins, gebrochnen Lichts, Natur. Zu dieser Natur gehört auch die Menschheit. — Wie nun aber kann ewiges Wesen und Sein Verwandlungen, Anfänge begründen, in sich enthalten? — aus sich hervorbringen? So kommt die Naturforschung immer wieder zur Verneinung der Schöpfung, und das ist's, was man den naturalistischen Pantheismus nennt. Der Schöpfungsgedanke ist auf dem natürlichen, rein theoretischen Standpunkt unhaltbar.

d) Das Erkennen der Geschichte.

45. Der wahre Dualismus ermöglicht erst ein Verständnis der Geschichte.

Herbart läßt die verschiedenen Arten des Seins ganz fallen und will nur von Einer, der Realität, wissen und läßt Leben und Teleologie und das Geisterreich fahren. — Die Verhältnisse von Materie und Bösem sind noch nie recht verstanden. Im Bösen wird die Materie Form und so erst entsteht der wirkliche Dualismus, während sonst der Gegensatz von Form und Materie nur relativ

bleibt. Wie denn aber? Wird er nun absolut? Ja, er wird prinzipiell, — eben Gegensatz des Willens, der Urmacht — Herrscher und Empörung, Allmacht und Widerstand, — göttlich und dämonisch, Himmel und Hölle. — Allerdings nicht der Götter! Dieses allein ist der falsche Dualismus, den man manichäisch und persisch nennen mag. Erst Schelling im Anschluß an die Theosophie und an Kants intelligible That begann das Wagnis wieder, dieses Dunkel zu lichten. Und doch ist, ohne daß dieses wirklich gelinge, ein Verständnis der Geschichte und der geschichtlichen Welt gänzlich unmöglich. Ohne absolutes Unten und Oben, Leben und Tod, ewiges Leben und ewigen Tod gibt es keine absolute Vermittlung, keinen Versucher, Verführer, Lügner, Mörder, kein Verderben, Vergehen, keine wahre Vergänglichkeit, Vergangenheit, und auch keine wahre ewige Zukunft, Errettung, keinen Mittler, wahren Heroen, keine Erlösung, keine geschichtliche Schöpfungsgestalt.

46. Das geschichtliche Erkennen ist anschauend, empfangend, kämpfend.

Das Objekt der Naturforschung ist die Natur als sinnliche Außenwelt, durch und durch Erscheinung. Das Objekt der Geschichtsforschung sind Geister. Nicht als ob jede natürliche Menschenseele ein Geist wäre. Das sind ja nur menschliche Tierseelen, Tierindividuen. Aber durch die geschichtliche Menschheit, jede ihrer Gesellschaften und Wirklichkeiten geht Geist, — nicht nur theoretischer, sondern noch ein andrer, höherer, der den theoretischen, die Vernunft voraussetzt. So ist hier im Objekt, in der Wahrheit, dem Dasein und Werden mehr als im Subjekt. Dieses, der theoretische Mensch, ist nicht die ganze Wahrheit der Geschichte wie der Natur. Daher hat er in der Geschichte etwas anzuschauen, Höheres, Offenbarungen; auch wohl Niederes, Herabziehendes, Böses, Verführerisches, das zu richten, zu bekämpfen, — vielleicht sogar zu verschweigen ist, — jedenfalls aus dem eigenen, persön-

lichen, geschichtlichen Geistesleben auszustoßen, also Heroisches und Dämonisches. So schaut das geschichtliche Erkennen an, idealisch, intellektuell. So empfängt es oder wehrt es sich, — empfängt das Gute, den heroischen Geist, und wehrt sich gegen den Verführer, das Böse, Dämonische und der Geist, der wissende, wird selbst objektiv geschichtlich. — Je mehr man diese Unterschiede verfolgt, desto heller bricht es endlich hervor, daß eben alles darauf ankommt, daß es sich im Menschen als einem geschichtlich-übernatürlichen Wesen um einen wahrhaft wirklichen Endzweck handelt, ein Wesen, Ursache und Zweck der Ewigkeit, um eine Theogonie.

47. Über W. Vischers „die Grenzen des historischen Wissens".

Die Rektoratsrede Vischers über die Grenzen des historischen Wissens gibt eine treffliche Darstellung der geschichtlichen Erkenntnislehre, wie sie sich einem tüchtigen Geschichtsforscher darstellt. So wie es hier der Fall ist, gibt sich der Historiker Rechenschaft über die ersten und letzten Quellen alles seines geschichtlichen Wissens und über dessen wissenschaftliche Vollkommenheit, insbesondere die Gewißheit, welche hier die echter Wahrscheinlichkeit ist und kaum je in den individuellen Einzelheiten über diese ganz hinausreicht. So gesteht er den Naturwissenschaften den Vorzug des exakten Wissens in aller Weise zu; als wissenschaftliche Erkenntnis steht also die Geschichte hinter ihnen für immer zurück. Sie bleibt wesentlich sagenhaft und künstlerischer, dichterischer Natur. Aber darin wird ihre Hoheit offenbar: ihr Ziel ist Selbsterkenntnis der Menschheit, — „daß sie sich über ihre Bestimmung und über die Wege, die sie einzuschlagen hat, wenn sie derselben nachkommen soll, klar werde". — Man sieht: Hier geht der Historiker über den rein wissenschaftlichen Endzweck hinaus, einem höheren Ganzen dienend. Hiebei nun wird das eigentliche Entstehen und Wachsen des geschichtlichen Wissens, seine Möglichkeit, sein Erkentnisvermögen, nicht untersucht. Das wird vorausgesetzt als zur allgemeinen na-

türlichen menschlichen Erfahrung gehörig. (Wie auch das religiöse Bewußtsein, das zum Mythos, zur Mythologie im Unterschied von der geschichtlichen Sagenwelt führt, nicht untersucht wird.) In der geschichtlichen Erzählung mischt sich jenes natürliche, anthropologische Erfahrungswissen und Wahrnehmen mit diesem religiösen mythischen Bewußtseinselement. Wenigstens in der griechischen Völker- und Sagengeschichte. Aber wohl überhaupt in aller Geschichte, da sie stets irgendwie sagenhaft ist? Gehört nicht so das Geistes- und Freiheitbewußtsein und alles Idealbewußtsein zum religiösen und seiner sinnlichen umhüllten Offenbarung, zur Mythologie? Auf diese Weise wären aber auch schon jene ersten geschichtlichen Erfahrungen im Grunde ihrem Inhalt und ihrer Form nach religiös, mythologisch, idealisch. Und die Unvollkommenheit dieses Erkennens, daß es nicht exakt ist, wäre nur scheinbar eine Unvollkommenheit. Es ist nicht exakt, weil es durch und durch einer höheren, innerlicheren, übernatürlichen Sphäre angehört.

Die eigentliche Lehre von den Grenzen des historischen Wissens wäre die Lehre vom vollen Begriff des historischen Erkennens. In dieser würde die Begrenzung des reinen und des noch vermischten, aber doch natürlich-geschichtlichen Erkennens und Wissens nach Unten und nach Oben ringsum ans Licht treten.

Vischers Endgedanke, daß die Geschichtsforschung der Selbsterkenntnis der Menschheit dienen soll, enthält den echten Keim, ist aber freilich gegen das empiristische Mißverständnis unsrer jetzigen Anthropologen nicht geschützt. Ebenso ist, was er über den Wert der echten Sage und Mythe sagt und über ihre Wahrheit eben als echten geschichtlichen Bewußtseins, die auch für den kritischen Geschichtsforscher, wenn auch anders verstanden, doch ungeschädigt bleibt, nicht ohne Ahnung des Tiefsten ausgesprochen.

48. Auch in der Eschatologie gilt es den Anthropomorphismus zu vermeiden.

In ähnlichem Sinn, wie in der Theologie, in der Erkenntnis Gottes die Anthropomorphie zu vermeiden ist, — ist sie es auch, wenn sich's um die Eschatologie, um unser ewiges Leben und das Himmelreich handelt. Denn der Mensch der Erfahrungswissenschaft ist der natürliche Mensch und nicht der geistliche, nicht der geschichtliche!

Das eben ist erst die philosophische Selbsterkenntnis des alten γνῶθι σαυτόν: werde deines geschichtlichen, übernatürlichen Wesens inne, wieder inne, und suche dasselbe zu verstehen und die Geheimnisse und die Aufgaben, die da sich offenbaren, zu erkennen. Das ist der schlechthin übertierische Ernst unsres Menschenlebens.

III. Schwierigkeiten.

a) Allgemeines.

1. Schwierigkeit einer Philosophie der Geschichte.

Wenn die Forschung nach vollem Verständnis eines irgendwie gegebenen und begrenzten Gegenstandes trachtet, tritt ihr stets als vorher zu lösende Aufgabe die Forderung in den Weg, jenen Gegenstand, wie er sich thatsächlich darstellt, genau und vollständig kennen zu lernen. Nun aber ist der Wahrnehmungsstoff überall unerschöpflich.

Ist der Gegenstand schon in der Gestalt eines empirisch abgezogenen Begriffs gedacht, so ist dieser eben deshalb unvollendet und unvollendbar, und jene Bedingung, die zu erfüllen war, um an die philosophische Arbeit zu gehen, erscheint als eine unendliche Mitte, die uns vom wirklichen Anfang der in die Prinzipien eindringenden Untersuchung trennt. Diese Schwierigkeit drängt sich der naturphilosophischen Forschung peinlich auf, und doch vielleicht in noch höherem Grade der Arbeit, die man Philosophie der Geschichte nennen mag. Denn die ungeschichtliche Natur kann auf den Gedanken eines Anfangs und Endziels verzichten, die Geschichte nicht. Aber ihre Anfänge und Abschlüsse sind unsrer Erfahrungsforschung unerreichbar und doch ist sie ohne diese gar nicht sie selbst, sondern als bloße Mitte nur Natur.

2. Was wir wissen.

Ich werde geneigt zuzugestehen, daß wir eigentlich gar nichts recht wissen. Das alte sokratische Wort bricht immer wieder auf. Die empiristische Gegenwart ist voll davon.

3. Unser Wissen ist Mathematik und Erfahrung.

Wenn man die Geschichte der Philosophie einmal ganz unbekümmert um die hergebrachte Überlieferung darzustellen versuchen wird, — als eine Erzählung von der Genesis dessen, was wir gegenwärtig an wahrhaftem Wissen und Verständnis (Weisheit) besitzen, — so ließe sich wohl sagen, das sei schnell und leicht beantwortet, — wir besäßen eben nichts der Art. Wir besäßen nur Erfahrung und Mathematik, über beide hinaus aber nichts.

4. Das Wahre im sensualistischen Empirismus.

Der sensualistische Empirismus unsrer Tage hat seine Macht und Wahrheit darin, daß er die Wahrhaftigkeit der wirklichen Welt und des menschlichen Erfahrens vertritt. Er vertritt damit eine teleologische Lehre, welche die echte, volle Zweckmäßigkeit des ganzen, natürlich-menschlichen Erkenntnisapparats sich nicht nehmen läßt — die Wahrhaftigkeit der menschlich-natürlichen Wirklichkeit. Nicht Gottes! Aber wie? Die Wahrhaftigkeit eines Gottes zu behaupten haben wir wohl Grund. Aber die einer bloßen Natur-Wirklichkeit? Freilich doch noch weniger ihre Lügenhaftigkeit und Täuschung! die natürliche Annahme ist doch die: daß die Wirklichkeit auch die Wahrheit sei, also die Erfahrungsorgane von absoluter, allgemeingültiger Gattung und Art, unsre Sinne echt, die wahren, allgemeingültigen Sinne. Diese Sinnenwelt die wahre, einzige, echte, ewige Welt. Es ist da ein wahres Element darin! Aber doch nur das der göttlichen Wahrhaftigkeit, der Wahrhaftigkeit des Gottes, der über dieser Welt, über uns, ihr und unser Herr und Schöpfer ist! Aber daraus folgt durchaus nicht jene Wahrheit dieser

unsrer menschlichen Sinnenwelt in jenem empiristischen Sinn, sondern nur, daß die Wahrhaftigkeit Gottes auch in diesem unsrem Erfahrungswissen und seinem Glauben sich offenbare, soweit nämlich dieses Wissen von Gott begründet und gewollt ist. Aber was Gott überhaupt eigentlich mit dieser unsrer Sinnenwelt und Sinnlichkeit will, wie und wozu er sie werden läßt, das ist ja noch eine offene Frage. Und daß sie nicht im idealischen Sinn die wahre, ewige ist, das ist ja doch dem tiefern Sinnen und Forschen offenbar! Denn sie ist veränderlich und ihr Leben sterblich, sie selbst und wir natürliche Menschen sterblich, nichtige Figuren. Dieses also ist das Wahrheitselement in dem gewöhnlichen und natürlichsinnlichen Empirismus der Natur und Erfahrungsforschung, daß derselbe Teleologie behauptet und zwar bezüglich des Erkennens selbst. Aber es ist zuerst dabei wohl zu bemerken, daß er diese Teleologie durchaus voraussetzt, glaubt, so nämlich, wie er sie versteht, da es unmöglich ist, sie in diesem Sinn empirisch zu beweisen. Denn in den Objekten als solchen kann ich wohl zweckmäßiges Verhalten zeigen und enthüllen. Und so kann ich auch zwischen den Augen und dem Sehen, dem Ohr und dem Hören gewisse werkzeugliche Verhältnisse, wenn auch nur sehr unvollkommen, in den äußerlichen Gestalten aufdecken. Aber die reine, absolute, übermenschliche Wahrheit selbst kann ich ja nie sinnlich darstellen, also auch nie die Übereinstimmung unsrer Sinnenwelt mit dieser Wahrheit und unsrer Sinnlichkeit mit dem absoluten göttlichen Erkenntnisvermögen. Sondern unsre Sinne sind dieser Erfahrung als ein schlechthin Erstes und Letztes gegeben. Ob also diese Voraussetzung, dieser Glaube des Empiristen, d. h. des natürlichen Menschen richtig und wohl begründet sei, das ist die Frage und darf füglich gefragt, untersucht und bezweifelt werden. Und auch wenn unsre Frommen jetzt meist Empiristen sind, so bleibt es doch dabei, daß sie das sind nicht als Fromme, sondern als die obgleich fromme, doch immer noch natürliche, sinnliche

Menschen sind, Menschen der Natur, des Instinkts, nicht der Freiheit, sondern der Abhängigkeit, nicht Gottes, sondern dieser Welt. Unsre Sinnlichkeit wird für göttlich gehalten. Und freilich: Wie sollte sie es nicht sein? Stammt sie denn nicht von Gott, ist sie nicht seine Gabe, sein Geschöpf, wie auch die Natur selbst? Eben die ganze menschliche Sinnenwelt, als ein zusammengehöriges Subjekt-Objekt ist ja Gottes Schöpfung! So sehen es unsre heutigen, naturalistisch-empiristischen Frommen (seit der Herrschaft des Rationalismus, des Idealismus, der idealisierten Erfahrungswelt, des Optimismus) an. Dennoch wird der Fromme Bedenken tragen, unsre Sinnlichkeit in dem Sinn göttlich, absolut zu behaupten, daß Gott (die Götter des Geisterreichs) eine solche Leiblichkeit, solche fünf Sinne hätte wie die unsrigen. Und der empiristische Naturforscher unsrer Tage wird anstehen zu behaupten, daß die sinnliche Wahrnehmung als solche, ohne die mathematische, mechanische Forschung und Bewegungslehre uns schon die wissenschaftliche Wahrheit kennen lehrt; sondern nur ein gutes, etwa auch ein tadelloses, ein vollkommenes Mittel dazu möchte sie sein! aber doch ein relativ vollkommenes Mittel, nämlich ein echtes und tadelloses Element der reinen, strengen, wahrhaftigen Forschungsarbeit, nicht aber, wie Kant meint, gar nicht ein Mittel dazu, die echte göttliche Wahrheit zu erforschen und zu erkennen, die Dinge an sich, sondern nur eine menschliche Wahrheit, nur eine menschliche Welt, die für Gott und die Götter nur eine Scheinwelt, Schattenwelt ist, gar nicht eigentlich und wirklich da ist, keine ewige Welt ist. Dann wäre die Teleologie in unsren Erkenntnismitteln nur die einer sehr fein und klug erdachten, ausgeführten Täuschung einer verführerischen Kunst, — also wie Descartes sagt: eines täuschenden Gottes. Hier ist es nun, wo der empiristische Naturforscher und der Fromme unsrer Tage zusammentreffen, um unsre Sinnlichkeit, Leiblichkeit und Sinnenwelt, Natur, in Ehren zu erhalten, also dem natürlichen Menschen Göttlichkeit zu vindizieren! Ob das nun wirklich christlich

(auch nur platonisch?) ist? Dennoch: Dem skeptisch mystischen Idealismus gegenüber ist etwas darin, das Macht hat und also wiederum ein Wahres vertritt! Unsre Sinne und die Welt der Sinne als solcher sind so sehr die eigentliche Sphäre der erstaunlichen Teleologie dieser Erfahrungswelt, daß wir uns eine Teilnahme derselben an höchster, unbedingter, absoluter, göttlicher Teleologie und Zweckmäßigkeit nie werden gänzlich nehmen lassen. Nur da doch auf der andern Seite jene Täuschungen vorhanden sind, die der Naturforscher bekämpfen muß, und auch tiefere, geheimnisvolle Verführungswirkungen dieser Natur und der Sinnlichkeit dem Frommen wohl bekannt und das allergewisseste sind, und er sich in der That aus dieser zerstreuenden Äußerlichkeit heraus sehnt, — gebrochen, verstört mag diese göttliche Teleologie in unsrer Sinnlichkeit und Sinnenwelt im natürlichen Menschen und Erkenntnisvermögen (in unsrer Vorstellungssphäre) wohl sein. Gedanken dieser Art würden am ehesten unsren wirklichen Erkenntniszustand aussprechen. Wenn es nur möglich wäre, sie wissenschaftlich zu fixieren und streng zu begründen. Das ist's also, was Kant gegenüber alle spätern, sowohl die idealistischen Empiristen, als die naturalistisch-sensualistisch-mathematischen (positivistischen) haben geltend machen wollen, ähnlich wie Aristoteles gegen Platon. Die mystische Skepsis haben sie bekämpft und offenbar nicht ganz mit Unrecht, obgleich sie in ihrer Arbeit alle mehr verloren und einbüßten, als sie auf andrer Seite wirklich gewannen. Denn sie alle idealisierten sich wieder diese Welt und verfielen so in falsche und verkehrte Vorurteile. Das sittliche und religiöse Bewußtsein, das Leben der Metaphysik und Theologie litt darunter und Ötinger und Swedenborg wurden für die echten Theologen gehalten, so von Fechner wie Rothe. Das Wahre, das hier vertreten wird, ist nur dieses, daß allerdings auch in unsern Sinnen und in unsrer Sinnenwelt, in unsrer sinnlichen, ja sogar in unsrer sinnlich-mathematisch-mechanischen Natur göttliches Ele-

ment, also Unbedingtes, Absolutes, Ewiges ist, daß wirklich im natürlichen Menschen immer noch Göttliches, Unbedingtes, reine Vernunft wirkt, und zwar nicht nur im mathematischen Verstand, sondern vornehmlich im sinnlichen Wahrnehmen, sofern dieses Wahrnehmen Innewerden ist (also mit platonischem Erinnern verschmolzen), Innerlichkeit berührt. Wenn der Fromme anstehen wird, Gott und den Göttern unsre fünf Sinne beizulegen, so wird er wohl noch weniger die Gedanken der mechanischen Physik auf Gott und das Geisterreich anwenden und meinen für ihn also sei nichts da als Zahl und Bewegung. Unsre Physiker würden geneigt sein, so zu denken, wenn sie Theisten sind. Aber der Fromme wird Gott und die Geister lieber schauen und hören lassen, wie wir Menschen schauen und hören, als nur rechnen und messen und Wellenschwingungen spüren. Dennoch werden beide bekennen müssen, daß weder das eine noch das andere von ihnen behauptet werden könne; gewiß sei das Innewerden und Erkennen übermenschlicher Wesen ganz andrer Art als das der natürlichen Menschheit. Und wenn Kant diese ganz andre Art des Erkennens uns Menschen ganz abspricht und für uns reines Geheimnis bleiben läßt, so ist diese Skepsis und Mystik eigentlich den Frommen wie den Empirikern viel zugänglicher als die Behauptung der spätern Idealisten, daß wir Menschen doch imstande seien, uns in unsrer tiefsten Besinnung über jene Vorstellungssphäre ganz zu erheben und in göttlich-jenseitiger Weise ewig das Ewige, himmlisch das Himmlische zu erkennen. Sie ist ihnen zugänglicher, weil sie doch beide natürliche Menschen sind und bleiben und auch die Frommen überzeugt sind, erst im jenseitigen Leben eine überirdische Art des Erkennens wieder hoffen zu dürfen. Dennoch wird etwas Wahres in dieser antiskeptischen Behauptung liegen, denn nicht die Skepsis, nur die Mystik ist das Wahre in Kant und Platon. Das Wahre ist eben dieses oder darin begründet, daß der Mensch doch nicht bloß der natürliche Mensch ist und bleiben soll, sondern schon in

diesem Leben ein sittlicher, freier, guter, d. h. übernatürlicher, göttlicher werden — wieder werden soll und kann. Und dieser göttliche Embryo in uns wird auch schon anfangen, in göttlicher Weise zu erkennen, metaphysisches, himmlisches Bewußtsein zu gewinnen, — er wird, wenn erweckt, auch allmählich erleuchtet werden. So ist ja doch auch Kant schon theoretisch erleuchtet, indem er weiß, daß diese Welt nicht die Welt an sich ist, und auch weiß, daß auch eine Welt an sich, der Dinge an sich, gewiß und wahrhaftig ist; d. h. daß der natürliche Mensch nicht Gott, ein Gott ist, aber wiederum auch, daß Gott ist, die Wahrheit ist, das Ideal der reinen Vernunft, die letzte und höchste, unbedingte, ewige Idee, die alles Denken und Erkennen beherrscht und abschließt. Also freilich nicht, daß ein solcher Gott da ist, existiert. Dieses weiß der natürliche Verstand, der theoretische Geist, wie er in diesem gegenwärtig ist, nicht, wie sehr er sich auch besinnt; sondern erst etwa der sittlich erweckte, bekehrte, wiedergeborene, freie und gute Geist in mir würde durch die Gnade der göttlichen Selbstmitteilung des Erlösers, Herstellers, dieses wissen, innegewordensein, erfahren, glauben. — Wenn Kant sagt, daß Gott nicht Erscheinungen schaffe, sondern Dinge an sich, gleichwohl aber diese unsre Erfahrungswelt ganz nur Erscheinung sein läßt, so scheint da behauptet, daß diese unsre Sinnenwelt gar nicht Schöpfung Gottes sei. Und das ist nicht zulässig. Irgendwie muß auch diese unsre Welt Schöpfung Gottes sein und bleiben, ein göttliches Gebilde, unsre Sinne echte, wahrhafte, vollkommene Sinne. Auch wenn etwa wir und andre Geister und Dämonenmächte Mitursachen sind, nicht bloß Mittel, sondern wirkliche Mitursachen, so daß wir das göttliche Schaffen bezüglich dieser unsrer Sinnenwelt und Sinne, Leiblichkeit etwa mitbestimmt, verändert, von seiner reinen, himmlischen Idealität abgelenkt und modifiziert haben. Dieses ist der Punkt, worin unsrer Sinnlichkeit und Erscheinungswelt also noch mehr muß zuerkannt und eingeräumt werden, also nur jenes erste, daß diese

Sinne und Natur für einander passen. Das Verhältnis derselben zur Metaphysik und Theologie muß durchaus gewahrt bleiben und ist zu enthüllen. Auch hier nun verneint Kant trotz jener Behauptung von der Schöpfung Gottes dieses Verhältnis nicht. Er erkennt in uns Menschen nur Mitursachen, nicht bloße Mittel, auch nicht die Hauptursache, sondern nur Mitursache, durch welche die Schöpfung Gottes als diese Erscheinungs- und Erfahrungswelt sich darstellt. Der Mensch ist Mitursache, nicht der natürliche Mensch, der nur Mittel sein könnte, da er nur Wirkung, Erscheinung ist, aber der ethische Mensch, der vorzeitliche, überzeitliche Mensch, die intelligible That.

5. Der wahre Atheismus.

Wenn man den Atheismus des jetzigen Empirismus richtig deuten will, so wird man ihn als die Behauptung von der Gottverlassenheit dieser Welt und dieses Lebens auffassen können, also daß diese Welt der Natur und des menschlichen Lebens, (der Geschichte), ohne einen Gott sei. — Die Gottverlassenheit dieser Welt, die dem Empiriker, der ganz redlich und vorurteilslos untersucht, einmal einleuchtet, ist identisch mit ihrer Unidealität. — Der Menschengeist muß, aber nicht nur als theoretischer, sondern als praktischer und poietischer, emporgerissen werden, aber auch wirklich selbst folgen, sich entscheiden, sonst wird nicht er emporgerissen, sondern nur sein Schatten, d. h. sein Verstand, sein Denken, und er dringt nur in jenes Reich der Möglichkeit, der Ideen, der bloßen Dialektik ein, — in das unpersönliche Absolute, das weder Vater noch Kind, weder Gott noch wahre Welt, sondern das pantheistische All-Eine ist.

6. Auch die Seelen sind Schatten.

Wie das äußerliche, so ist auch das innerliche Dasein reiner Fluß des Heraklit, ἐσμέν τε καὶ οὐκ ἐσμέν. Die natürliche

Menschenseele ist gerade so wenig ein Ding an sich, ein Ganzes wie irgend ein Vögelein oder ein Wassertropfen. Die Seelen sind wie die Körper Erscheinungen, Schatten, Bilder, unendlicher, stetiger Strom der Subjekte wie der Objekte; die Monaden durchaus nur so wahr wie die Atome, d. h. nur phänomenal wirklich. Das sind die Individuen, die Seelen der natürlichen Menschheit. Das ist die natürliche Erfahrungsseelenlehre. Es ist herrlich und wohlthuend, wie alle unsre tüchtigen Historiker dieser Erkenntnis unsrer modernen Jahrhunderte gegenüber den alten Glauben an die menschliche Persönlichkeit, das Geisterreich festhalten. Gesetzt auch, daß es nur auf Erden ein solches gibt, daß nur die Menschen persönliche Seelen sind, oder werden können. — Aber die Philosophie der Geschichte hat nun eben die Aufgabe, gegenüber jener sensualistisch-idealistischen Selbsterkenntnis der natürlichen Menschheit die unsre neuern Jahrhunderte der Beobachtung und Reflexion uns gebracht, das Geheimnis dieses gewaltigen, geschichtlichen Vorurteils, der Voraussetzung wirklicher Geschichte ans Licht zu ziehen, insofern allerdings uns aus dem Naturalismus und aus dem natürlich-empiristisch-sensualistischen Idealismus herauszureißen, über denselben zu erheben, — das übernatürliche Leben und Wesen an sich in uns zu enthüllen.

7. Wir sind Gespenster.

Wir sind's, nicht unsre Schatten, — die klagen, wie Achilles in der Unterwelt: lieber ein Taglöhner droben, als ein König in dieser Welt. Ganz wie der verlorene Sohn zu sich selbst sprach. Wir sind Gespenster. Die Erinnerungsschatten der Toten sind hiegegen schon eher selig zu preisen, wie die Religion Comtes es versucht. Denn sie sind erlöst aus der Qual der Sterblichkeit, der Entzweiung, dieser Zwischenwelt zwischen der lichten obern und der stillen dunkeln Unterwelt, — aus der unheimlichen Dämmerung,

die weder Licht noch Dunkelheit ist, weder wahres Leben noch Ruhe des Todes.

8. In dieser Welt herrschen Tod und Traurigkeit.

Die gegenwärtige empirisch kritische Denkart wird der christlichen Frömmigkeit und der optimistischen Philosophie vorwerfen, daß deren Behauptungen die wirkliche Welt idealisieren. Darauf könnte man nun wohl entgegnen: aber ist es möglich, daß wir der Wirklichkeit einen Inhalt ersinnen, der über die herrlichen Geheimnisse einer göttlichen Schöpfung hinausginge? Wird nicht vielmehr diese alle unsre Gedanken und Dichtungen weit, unendlich übertreffen, — wie der Himmel über der Erde ist. — Dem wird nun aber dieses entgegengehalten werden: Ja wenn diese Wirklichkeit die Schöpfung Gottes wäre! Aber das eben setzt ihr voraus, das ist euer Vorurteil, das die Kritik der Erfahrung nicht an sich kommen lassen will. Das aufrichtige und mutige Erfassen dieser Wirklichkeit, wie sie ist, widerspricht nun aber dieser Voraussetzung aufs entschiedenste. Eben dadurch ist ja echte Kunst und Poesie für uns möglich, weil dieses der Fall, und also Verklärung dieser Welt sehr wohl ersinnbar ist. — Wir müssen also umgekehrt schließen: da es sich so verhält, so ist diese unsre Welt nicht in euerm Sinn eine göttliche, eine ideale Schöpfung, ein reines, ungebrochenes, unverdorbenes, vollendetes, göttliches Kunstwerk oder eine reine Offenbarung Gottes. — Sondern es sind mit den idealen göttlichen auch andre Gründe und Ursachen in ihr wirksam. Und diese geben eben unsrem menschlichen Leben und natürlichen Bewußtsein den finstern, herben Charakter, den die Kritik der echten menschlichen Kunst, der Poesie unsres Herzens von jeher gespürt und verkündigt hat. Es ist eine Welt der Sterblichkeit, freilich der Geburten, aber nur sterblicher Geburten und nicht einmal der platonischen, indischen Wiedergeburten des Kreislaufs, — sondern

der Tod hat das letzte Wort, alles Leben ist nur Erscheinung, Scheinwirklichkeit.

Dem nur widersprechen wird nun die christliche Theologie und auch die Philosophie nicht mehr können. Es ist so. Wohl aber kann dahinter nun doch wie die Sonne über Wolken — die göttliche Schöpfung bestehen und fortleben und im Innersten der Metamorphosen als Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig sein — vermöge einer Allgegenwart und Ewigkeit, die über diesen zeiträumlichen Gegenwärtigkeiten erhaben ist. — Aber in dieser Welt herrschen Tod und Traurigkeit. Nämlich für den, der sich sammelt und besinnt, und nur die Zerstreuung, die Trunkenheit, die halbe Bewußtlosigkeit verhüllt uns das, und so kann man immerhin sagen: die Natur selbst verhüllt es uns, scheint es zu verneinen; denn sie ist ja doch im ganzen als Sinnenwelt so schön, so still und selbst im Kampf und Leiden so reizend und voller Kraft und Wunder. Denn eben die ganze Natur oder Sinnenwelt ist wie eine Traumwelt und Ekstase, ein herrliches, dramatisches Spiel von Visionen. Und so doch am Ende eine Poesie, die über alle unsre Verklärungen, Erdichtungen, Idealisierungen unendlich weit hinausreicht und all unser Denken und Beurteilen übertrifft und zum Schweigen und Staunen bringt. — Aber in dem nachdenkenden und sich besinnenden Geist bleibt ein Abgrund von Traurigkeit des Todes aufgeschlossen. — Die Gegenwart sucht ihm zu entgehen, indem sie selbst den Tod erwählt und die Ruhe des Nirwana, die parmenideische Idealität.

9. Wir sind vereinsamte Wesen.

Die Trauer und Angst des menschlichen Erdenlebens hat eigentlich darin ihre hoffnungslose Tiefe, daß wir Menschen so völlig alles Zusammenhanges mit uns ähnlichen oder höhern Geistern entbehren. Das ist unsre wirkliche Verlassenheit und Hilflosigkeit. Wir sind auf unsre menschliche Gesellschaft beschränkt. Die Mensch-

heit in uns ist völlig einsam. Das alte Phantasiebild von dem Schiffbrüchigen auf unbewohnter Insel hat sein wahres Urbild in der Menschheit selbst. — Wir sind schiffbrüchig, verschlagen auf diese Erde mit spärlichen Hilfsmitteln und Besitztümern aus der Heimat, der andern Welt, die wir mit uns ans Land gebracht und gerettet haben. Pflanzen und vielleicht auch Tiere mögen auf dieser Erde daheim sein und sich so fühlen, — so auch das Tier in uns, — der eigentliche Mensch, der Geist nicht! Und auch das Tier, und selbst die Pflanze haben etwas vom Fremdling an sich, bedürfen des Sonnenlichts und der Sonnenwärme. — Aber immerhin, sie fühlen und wissen sich nicht einsam! So auch wir Menschen als Tiere nicht, — da genügt uns unsre eigne Geselligkeit und Gemeinschaft. Aber der wahre Mensch, der Geist in uns, fühlt sich und weiß sich einsam und, wenn er erweckt ist, auch in der That verlassen! Wer dies gar nie gefühlt, oder wenn auch, doch nicht erkannt hat, nicht weiß und glaubt, daß das wirklich wahr ist, und keineswegs nur eine dichterische Vorstellung, — der wird mit der alten Christologie nie etwas machen können und zu thun haben wollen. Aber im Grunde überhaupt mit keiner Religionslehre. Denn der Sinn derselben ist doch der: daß dem menschlichen Geist Gedanken aufgehen, Offenbarungen zu teil werden, Geheimnisse durch Naturerscheinungen hindurchbrechen, in denen ihm seine Verlassenheit, Einsamkeit gehoben, unterbrochen wird. Das Geisterreich thut sich irgendwie wieder auf, und es wird ein Verkehr mit gleichartigen aber höhern Wesen, übermenschlichen Geistern vermittelt. Der traumhafte Wahn konnte die Tiere oder andre natürliche Wesen als solche dafür halten. In der That aber waren diese doch immer nur Bilder, Symbole, Andeutungen jener übernatürlichen, geistlichen Geheimnisse, aber diese wurden als wirkliche Erscheinungen aufgefaßt, eben weil sie erkannt, gedeutet, verstanden waren. Das Bedürfen und Sehnen, das hinter dem allem liegt, ist das schmerzhafte Gefühl der Verlassenheit des menschlichen Geistes

in diesem natürlichen Erdenleben; und die erste Bedeutung der Geschichte ist eben die, daß sie die Erinnerung, das Sich-Besinnen an dieses Schicksal, dessen wir vergessen hatten, wieder weckt, mit ihr dann den Schmerz und die Sehnsucht. Dann aber doch wohl auch, daß sie dieser Verlassenheit, den Geretteten, aber Schiffbrüchigen auf der fremden Insel Hilfe vermittelt, völlige Errettung, Erlösung, Heimkehr. Aber immer noch ist das Band mit dem Reich höherer Geister nicht fühlbar wieder angeknüpft. Das ist das Elend, aus dem wir nicht herauskommen, und die Traurigkeit des gegenwärtigen Zeitalters ist eben die: daß der Glaube des Mittelalters und der alten Christenheit, es habe mit dem Christentum wieder ein Verkehr mit der obern Welt begonnen, wieder hinfällig geworden ist. Es ist die Arbeit der protestantischen Theologie gewesen, dieses Gefühl zu bekämpfen und der Meinung Herr zu werde, daß mit dem Aberglauben der früheren Zeiten der Verkehr mit dem Reich Gottes, wie ihn das echte Christentum wieder eröffnet hat, selbst verschwunden sei, daß dieser also ganz zu jenem Aberglauben gehört, oder nur in ihm seinen Bestand gehabt habe. Und auch jetzt noch ringt sie darnach, dies trotz alles Mißlingens endlich doch zu erreichen. Und die Frommen aus dem Volk und auch die eigne Frömmigkeit, ein gewisses, mutiges Wagen und Hoffen, daß am Ende doch trotz allem das echte Gemeinschaftsverhältnis mit den guten Geistern des Himmelreichs, aber ganz innerlich und noch als Geheimnis in der Christenheit hergestellt sei, — das trägt unsere Theologen immer noch und hebt sie über den nächtlichen Abgrund der vollkommenen Vereinsamung hin, in dem unsre Natur- und Erfahrungswissenschaft und unsre Völker hoffnungslos, aber gefaßt und heiter versinken. Denn freilich: nicht die Frommen, wie wohl die Wissenschaft und die Menge meint, sind die Vereinsamten, sondern eben diese Menge, die natürliche Gesellschaft selbst. Sie merkt es nicht, aber sie fängt doch an, ihr eignes Gesamtleben im Sinn einer natürlichen Biologie als ein

natürliches, einsames Ganzes zu betrachen und alle Fäden, die uns mit dem Jenseits verknüpfen und mit seinem überirdischen Herrn, als überflüssig und abgestorben zu zerreißen. Das ist der naturalistische Empirismus, der auch unsre Ethik ergreift. Das ist eigentlich der Sinn der irreligiösen Sittenlehre, der sogen. morale indépendante. Das Gesetz und Ideal der Gottverlassenen, von allen Göttern, Heroen, Dämonen los und frei gewordenen Menschheit in ihrem natürlichen, geselligen Bewußtsein.

10. In unsrer Wirklichkeit ist kein Ganzes.

Das ist das Elend und das Nichtige unsres menschlichen Lebens und Wissens, daß in unsrer Wirklichkeit kein Ganzes ist. Das ist der eigentliche Sinn von dem richtigen Urteil der mystischen Skepsis, daß wir natürliche Menschen der Wissenschaft keine Wesen an sich, Dinge an sich sind. Ich bin kein Ganzes. Das ist die Einheit, Idealität, Wahrheit, Göttlichkeit, die mir fehlt. Ich bin durch und durch mit allem, das ich bin, zusammengesetzt, — ein Gewebe, Gebilde, und gehöre nicht einmal einem wahren Ganzen, sondern einer Unendlichkeit an. Auch in meinem wirklichen Wissen, in der Wissenschaft finde ich die Ganzheit und Einheit nicht. Auch da Unendlichkeit. Die wahrhaft wirkliche Sammlung aus der natürlichen Zerstreuung und Verwesung wäre das Gewinnen der Macht, uns selbst wieder vollkommen zu einigen, zu ganzen (unsterblichen göttlichen) Menschen zu machen, so daß keine Gewalt und Natur mehr vermöchte, uns auseinander zu reißen, zu zerlegen. Diese Sammlung, Verinnerlichung, Einigung wäre Beseligung und Vergottung. Aber noch nie hat ein Mensch sie gewonnen (wenn die Kirche nicht etwa Christi Auferstehung so versteht).

11. Diese Natur ist Gefangenschaft.

Weil wir selbst Körper sind, ein enges Maß von Kräften, ist uns diese Natur keineswegs nur eine Sinnenwelt als eine liebliche

Hervorbringung der befruchteten natürlichen Seele aus göttlichem Samen; sondern sie ist uns eine dunkle unheimliche Macht, die uns außer uns setzt und uns in enger Gefangenschaft und Ohnmacht gebannt hält und zugleich ins Unendliche hinauszieht und auflöst.

12. Das unheimliche Rätsel der Abhängigkeit unsrer Seele von der Materie unsres Leibes.

Das eben ist der Materialismus, — diese unheimliche und tötende Einsicht, daß der Körper, der Leib die ὕλη der Seele selbst ist, diese also doch nicht wirklich ganz ohne ὕλη sein kann; denn sofern sie ohne die eigne ὕλη ist, ist sie ja Nichts, nicht einmal wirkliche Form, sondern nur reine Idee, ohne Individualität und genus, ohne Natur. Und das Schmerzvolle ist nun erst dieses, daß wir gar nicht begreifen, wie denn dieser körperliche Leib, diese Stoffe und Kräfte und Bewegungen können die ὕλη der Seele sein. Wie die Gehirnzellen Werkzeug sind für den Erkennenden selbst, zum Seelensubjekt selbst gehörig, das weiß niemand. Es ist so und ist traurig, daß es so ist. Denn die Zwecke sind abhängig von diesen seltsamen, gleichgültigen Werkzeugen, von Staub und Luft. Diese Leibes- und Körperwelt ist so wunderlich und unbegreiflich, daß man immer wieder auf die Meinung kommt und gar nicht anders kann: der reine Materialismus habe am Ende doch recht, und alles sei außer sich, die Vernunft und die Wahrheit selbst, und auch das Widersprechende sei möglich. So wurden auch die Aristoteliker Materialisten. Die Seele ist die Entelechie, die innerliche Wahrheit und Wesenheit des Leibes. Die vernünftige Seele flüchtige, leicht zerstörbare Erscheinung. Was bleibt, ist die erste Materie. — Unser gegenwärtiger Zustand, dieses Leben, diese Welt ist eben nicht idealisch, nicht normal, insofern also ungöttlich, und wenn auch nicht ohne Gottes Willen und Wirken, doch keineswegs rein durch Gottes Willen zustande gekommen, also nicht idealisch zu konstruieren, wenn auch zu ihrem Verständnis ein Erraten

wundersamer Kunstwirksamkeit nötig sein mag. Unser Gehirn, Nerven, Sinne, — d. h. unser irdischer Leib, dieses körperliche Leben, sind schrecklich, widerlich, — keine gesunde Seele kann sich des Ekels erwehren, nicht nur vor der Verwesung, sondern auch vor dem Leichnam, d. h. eben vor diesem köperlichen Leibe selbst. Und je mehr die Naturwissenschaft uns gewiß macht, daß dieser Leib wir selbst sind, zu uns gehört, daß wir selbst diese Toten sind, diese seltsame Materie, desto ekelhafter, widerlicher, gemeiner wird uns das alles, — werden wir ja eben auch uns selbst. Denn irgend eine Verwandtschaft, eine Notwendigkeit der Verschmelzung dieser finstern, wertlosen, unschönen Materie mit unserm Seelen- und Geistesleben muß doch da sein. Wir sind Staub und Schleim und Dunst, und Seele, Geist und Gemüt am Ende nur Erscheinung von deren Wesen an sich, und also der Leichnam und der Moder nur eine andere Erscheinung eben dieses selben rätselhaften, grauenhaft spielenden oder vergewaltigten Wesens. — Das ist das Furchtbare und Unerträgliche, daß uns bezüglich des Gehirns und der Nerven, also des eigentlichen lebendigen Leibes das teleologische Erkennen völlig ausgeht. Wie Hände und Füße, Zähne und Zunge Werkzeuge einer Seele sind, verstehen wir. Aber wie das Gehirn dem ganzen Geistes- und Gemütsleben aller Sphären und Stufen des bewußten innern Lebens, also auch der Weisheit und Tugend, den Gefühlen, Gesinnungen, Entschlüssen, Thaten Werkzeug und Mittel ist, — das ist uns vollkommen verborgen. Was gerade diese chemischen Materien da sollen, Phosphor, Schwefel und dergleichen, das weiß niemand, und ist gar nicht zu hoffen, daß je ein Mensch das wissen wird. Das ist unsres Jammers Last, die kein Mund aus kann sagen! Es ist die unwürdige Identifizierung oder Abhängigkeit, in welcher die vernünftigen Menschenseelen auf Erden sich befinden gegenüber diesen körperlichen Stoffen, aus denen wir etwa gemeines Feuerzeug machen. In diesem Sinn ist unser geistiges Dasein gespenstisch und wie ein

Schattenleben im Hades. Wir sind Staub, Moder, — teleologisch-idealisch ist das nimmermehr zu verstehen, sondern zuerst etwa als Gericht, Strafe, Demütigung, Entehrung, als φθορά eines Geistes zu einem planetarischen Lebensprozeß also oder nächtlich embryonisches Dasein und Geborenwerden aus dem Tode, einem körperlich gewordenen, außer sich geratenen Leben. Warum solches? Das sind die Fragen einer Theodicee, einer echten Theologie, — nämlich nach einer göttlichen idealen teleologischen Begründung, nach einer Begründung in irgend einer Stufe und Sphäre der Güte, des ἀγαθόν, der Gerechtigkeit oder der Gnade, der Schöpfung oder der Erlösung, der Vermittlung.

13. Die Abhängigkeit unsres Geistes von der Körperwelt ein schweres Dunkel.

Die furchtbare Gewißheit, die uns, das Ich, die Seele, den Geist in absoluter Knechtschaft festhält, ist die der völligen Abhängigkeit aller Wirklichkeiten dieser Welt, alles Lebens mit seinem ganzen Inhalt, auch dem Innersten — von der Körperwelt, den irdischen Stoffen. Das ist ja wirklich so, und dagegen hilft kein Idealismus, keine Seelenlehre. Mag es nur ein οὐκ ἄνευ sein, insofern wir aus dem, was wir im Körper als sein Wesen, in den verschiedenen Stoffen als ihre wesenhaften Unterschiede erkannt haben, das Ich, die Seele, die Vernunft, das Wissen der Wahrheit und Weisheit, die Tugend und verwandte Herrlichkeiten, Dichtkunst und Frömmigkeit nicht herleiten und begreifen können, — so ist es doch eben ein vollkommnes οὐκ ἄνευ, und alle Seelenherrlichkeiten doch schlechthin abhängig von eben diesen wirklichen Körpern, sind ohne diese nicht da, erscheinen ohne sie nicht. Wenn denn auch diese völlige Abhängigkeit sich auf Elemente, uns verborgene Bestandteile der Körper und Stoffe, der wägbaren und unwägbaren, schweren und leichten, irdischen und solaren, ätherischen Materien bezieht, — eben aus diesen Bestandteilen der Körper setzen sich dann doch die

Seelen, Geister, Leben und Vernunft zusammen. Sie kommen zu den uns bekannten Wesenheiten der Körper also allerdings hinzu, aber körperliches Wesen ist es doch, woraus sie entstehen, und wovon sie immer ganz abhängig bleiben. Das weiß jeder Arzt. Wie das in Schlaf, Traum und Wahnsinn offenbar ist, so wird sich's wohl auch verhalten in der Lasterhaftigkeit und Bosheit. Jede Gesinnung, gute wie böse, hat ihr körperliches οὐκ ἄνευ, wird als Gesundheit und Krankheit erkannt werden können. Alle geistige, seelische, vernünftige oder unvernünftige, gute oder böse, erhabene oder gemeine Wirklichkeit ist ganz abhängig von den Körpern und Stoffen, wenn auch nicht von dem, was wir an ihnen wissenschaftlich kennen und beherrschen. — Der Geist sucht, sich besinnend, die Knechtschaft von sich zu werfen und sich los und frei, — ja zum Herrn der Welt, der Natur zu machen. Aber es mißlingt, eben weil uns doch die Außenwelt, die Sinnenwelt völlig dunkel, geheimnisvoll, unbekannt bleibt. Das Leben gehört ja ihr und nicht uns. Wir leben, sind da, sind wirklich nur durch sie, und wir wissen nicht einmal, wie und in welchem Verhältnis wir zu unsrer Leiblichkeit (zum Gehirn, zu den Nerven, den Stoffen und Formen, den Elementen und ihren Verbindungen) stehen. So sind und bleiben wir selbst uns völlig rätselhaft und unbekannt, ja unerkennbar. Alles verliert sich für uns und in uns in dunkelm Grunde, zu dem kein Licht, kein Nachdenken dringt, kein Suchen und kein Sinnen. Diese Knechtschaft und Finsternis, in der wir als vernünftige Seelen in dieser Welt, in diesem Erdenleben stehen, — die sind's, welche die Wissenschaft der neuern Jahrhunderte mehr und mehr leugnet und nicht mehr lebhaft fühlt. Das gilt ganz im allgemeinen, nicht nur von den Physikern, sondern auch von den Metaphysikern, von den Theologen, insbesondere freilich von dem sogen. Rationalismus, aber überhaupt von allen optimistischen und idealisierenden Denkweisen, wie sie auch bei den Frömmsten dieser Jahrhunderte herrschen. Wir haben uns allmählich daran gewöhnt,

mit höhern Wesen in gar keinem wirklichen Zusammenhang zu stehen, während das mythologische Bewußtsein der alten Kulturvölker sich von wirklicher Gottheit umgeben wußte. So hat sich die geschichtliche Menschheit nachgerade behaglich auf dieser Erde eingerichtet, und wie für den blind gewordnen Faust scheint für sie im Innern helles Licht zu leuchten, obwohl sie mitunter spürt, daß die Nacht tief und tiefer herabsinkt. (Es ist das Große in Kant, daß er gegenüber der alten Metaphysik die Finsternis dieses Lebens wieder stark verspürte.) Der pantheistische Idealismus hat sich dann vollends diese Welt und dieses Leben und Bewußtsein verklärt, da Alles (Geist) vernünftig, und die vernünftige Seele alles ist.

Diesem allem gegenüber ist nun das erste, das unsrer Forschung wieder not thut: eine tiefe persönliche Traurigkeit über unsre furchtbare Unwissenheit und das völlige Unvermögen uns aus derselben je herauszuarbeiten. Also auch die Einsicht, daß alle unsre sogen. exakten Wissenschaften mit ihren Regeln, Formeln (sogen. Gesetzen), auch den etwaigen mathematischen Notwendigkeiten in dieser Hinsicht schlechthin nichts bedeuten und auch nicht das leiseste Dämmern in das Dunkel bringen, von dem hier die Rede ist. — —

Die Ewigkeit ist die erste Vollkommenheit, die erste Gestalt des Absoluten, das vollkommene Sein. Daß ewig Seiendes ist, bezweifelt kein des Nachdenkens, der Besinnung Fähiger. Das ist vielleicht der Gedanke, von dem die Verständigung über unser Gottesbewußtsein ausgehen muß. Ewige Wahrheit, ewiges Sein und Seiendes ist. (Das eben ist der ontologische Beweis! — Der ontologisch-metaphysisch-theologische Urgedanke! Die Kritik hat nur darin recht, daß das nicht ein ontologischer Beweis für das Dasein Gottes, des christlichen Gottes, des Gottes der Frommen ist!)

14. Unsre Stellung im Widerstreit und Kampf der Prinzipien.

Wahrer Kampf ist nur möglich zwischen Prinzipien oder prinzipiellen Wesen, d. h. wahren Ganzen, nie zwischen bloßen

Erscheinungen. Daher ohne wahre Zweiheit und Entzweiungsmöglichkeit kein Ernst, keine Gefahr, keine wahre Mühsal und Arbeit und Selbstüberwindung. Das ist der wiederzugewinnende echte Gehalt alles alten religiösen Dualismus, aller Lehren vom Teufel und vom Höllenreich des ewigen Todes, aber auch des philosophischen Dualismus der Lehren von der prinzipiellen Materie. Wie klar und leicht nun, wenn auch die Versuchung noch so stark, wäre das menschliche Leben, wenn in seiner Wirklichkeit die Zweiheit hell und scharf geschieden offenbar wäre. Aber das Furchtbare der Geschichte ist ja, daß die Prinzipien in trüber, falscher, verkehrter Verbindung und Mischung uns überall entgegentreten. Daher überall Halbdunkel und Dämmerung. Und überall muß und soll geraten, gewagt und gewettet werden. Und doch soll alles Handeln aus dem Glauben gehen, und soll daher gewartet werden, Geduld geübt und gesehnt, bis die Stunde kommt, die unberechenbare und wunderbare. Die manichäischen Lehren entspringen aus einem dunkeln Gefühl von diesen unheimlichen Vermischungen, und Platon wie Pascal spürten etwas von diesem Wagen und Wetten, das die Finsternis dieses Lebens uns auferlegt. Objektiv ausgedrückt ist dieses das Geheimnis der Gnadenwahl, subjektiv das der intelligiblen That, der freien Unterwerfung des ganzen natürlichen Seelenlebens, d. h. dieser Welt unter einen von Oben, von Innen her die Finsternis erhellenden Zweck, — die Dämmerung eines Jenseits, in der kein menschliches Auge hell sieht und deutlich unterscheidet, sondern alles auf Glauben, Hoffen der Sehnsucht und übernatürlicher Tapferkeit gestellt ist, auf ein Wagnis bedingungsloser Hingebung, da die Freiheit nur ein Moment ist, der im Gehorsam absoluter Selbstopferung aufgeht. Der Jesuitismus ist eine Erscheinung, die aus dieser Stellung des Menschenlebens ihre verführerische Macht zieht. Und so jede absolute Glaubens-, Offenbarungs-, Autoritätslehre. Wie kommen wir darüber hinaus? Doch nur durch das Festhalten am reinen,

am höchsten Ideal! an unserm göttlichen Geschlecht und Blut schon kraft unsrer Menschheit, dieser unsrer vernünftigen Seele, die sich nur dem Absoluten und Höchsten ergeben, hingeben, opfern darf und kann und soll, weil sie aus dem Himmel stammt, ein aus der ewigen Wahrheit gefallener Tropfen, der das Jenseits spiegelt und aus der Schwere dahin zurückstrebt, zurück in die Freiheit des persönlichen Centrallebens im Licht.

15. Skepsis und Gnosis.

Die Abneigung gegen alle entschieden idealistischen Systeme in den Gestalten, welche sie in den neuern Jahrhunderten angenommen haben, beruht doch vorzüglich auf dem Sokratischen Gedanken von unsrer Unwissenheit. Der moderne Idealismus glaubt diese unsre Erfahrungswelt bis auf den Grund zu durchschauen und zu verstehen. Dem gegenüber macht sich nicht nur als erstes naives Gefühl, sondern als ein letztes Resultat der Selbsterforschung die Überzeugung und Erkenntnis von unsrer Unwissenheit geltend. — Der Mensch weiß nichts Rechtes, so wie es sich um die letzten Gründe oder das innerste Wesen der Erscheinungen und Dinge handelt. Da ist alles undurchdringliches Geheimnis.

Während bei Descartes, Leibnitz, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel dieses Bewußtsein fehlt oder bekämpft oder doch vernachlässigt wird und nicht minder bei Schopenhauer, — haben Spinoza in dem Substanzbegriff und Kant in dem Ding an sich demselben seine Stätte angewiesen. Aber bei beiden tritt dieser Gedanke unergründlichen Geheimnisses fast wie ein Vorurteil auf oder wie eine nur formal gültige selbstverständliche Idee. Nicht wie ein Resultat der menschlichen Selbsterforschung als solcher, der Erforschung unsres wissenschaftlichen Bewußtseins. Wenn es bei Kant dies zu sein scheint, so verschwindet dieser Schein wieder, sofern ihm alles Erkennen relativ und auf die Erscheinungen beschränkt bleibt. Und auch Spinoza findet ja offenbar die Substanz als

solche niemals in irgend einem Grade in einem wirklichen menschlichen Wissen und Bewußtsein als einen Gegenstand der Sehnsucht, ein sich uns verhüllendes aber sich offenbaren könnendes Geheimnis. Denn unsre menschliche Seele ist ja nicht die Unendlichkeit und kann diese nie fassen, da das Wesen der Menschheit nur cogitatio und extensio, corpus und idea corporis und idea ideae ist. Die Substanz können wir also in wirklichem Erkennen so wenig fassen, wie wir nach Kant intellektuell anschauen, d. h. aus Nichts schaffen können.

Dennoch ist dies der Hauptgrund der Zuneigung, die Spinoza und besonders Kant in der Gegenwart genießen. Sie erkennen das Geheimnis in den Dingen jenseits unsres Bewußtseins, unsrer Wissenschaft an. Aber wie gesagt: es ist bei ihnen mehr Vorurteil als Resultat einer tiefern Erforschung eben dieses unsres wirklichen, menschlich irdischen Wissens. Bei Sokrates hat es etwas von diesem Charakter wirklicher religiöser Weisheit — innerlichster geistlicher Vertiefung und dem entsprechender Sehnsucht nach innerm Licht, nach Offenbarung, nach einer jenseitigen idealen Welt und deren Leben an sich. — Gerade wir Menschen, auch die gelehrtesten in diesem Erdenleben, dieser Sinnenwelt, wissen nichts Rechtes.

Es ist nun keineswegs schlechthin notwendig, daß ein Geist so unwissend sei bezüglich seiner Welt, seiner Sinnenwelt, Leiblichkeit, Natur, also seiner selbst! Im Gegenteil: das ist unnatürlich, seltsam rätselhaft. Deshalb scheint es denn immer aufs neue wieder unglaublich, und sie wollen es nicht eingestehen und halten es für Schein und suchen den zu zerstreuen. Aber umsonst. Es ist so und drängt sich immer wieder auf. In uns lebt der Geist in einer Sinnlichkeit und Natur, Sinnenwelt, die ist wie ein dunkles Gefängnis, das nur spärlich hie und da und in engen Schranken wie durch ein Kerkerlämpchen erhellt ist. So ist der Geist in uns in einer Fremde wie in einem Exil und verbannt, obgleich ihm

die Sinne, so wie sie sind, sehr lieb sind, ein großes Gut, — und so auch diese Sinnenwelt doch schön und herrlich und groß, wenn auch dunkel und eng. Aber er könnte zu ihr und sie zu ihm in einem ganz andern Verhältnis stehen, eine Heimat, seine von ihm ganz durchdrungene Welt könnte, sollte sie sein. Und jetzt noch sollte sie es werden, aber das bleibt eben unmöglich, ein vergebliches Sehnen. Es sei denn, daß sich eine wirkliche Verwandlung unsrer selbst, unsres Bewußtseins und unsrer Natur allmählich vollzieht oder zubereitet. So lange wir in dieser Stellung der sogen. Erfahrung und zu unsrer jetzigen Erfahrungswelt bleiben, bleibt uns diese Sinnenwelt und diese Außenwelt, unser ganzes natürliches Leben rätselhaft und dunkel. Darin hat Kant gegen Schelling recht. Das Innerste, das eigentliche Wesen der Natur und Leiblichkeit bleibt uns unbekannt. Weder die Ausdehnung noch die Kraft, die = Bewegung ist, ist dieses Wesen. Und die Vorstellungskräfte der Leibnitzischen Atome sind Erdichtungen, die gar nichts erklären, und der bewußtlose Wille ist nichts Besseres. Alle Atomistik, auch die der Monaden, ist eben nichtig. Aber die Dynamik bleibt nicht minder in der Peripherie gebannt. Das wahrhaft Viele und das wahrhaft Eine, Allgemeine, sind beide nur Gegensätze im Unerkennbaren. Wir kennen die wahren Kräfte der Natur nicht, weil sie nicht unsre Kräfte sind, nicht der Macht unsres Geistes, wie er im Erdenleben da ist und kämpft, zugehören und gehorchen. Sie sind nicht unsre Leiblichkeit, unser Leben, — wie ja nicht einmal das, was wirklich unser Leib und Leben zu sein scheint, uns wahrhaft zugehört und unbedingt gehorcht, — nicht einmal unsre Sinne und Bewegungskräfte der Willkür. Das Sehen und Hören, das wir selbst sind, mag uns ganz erkennbar sein, aber diese irdischen körperlichen Sinneswerkzeuge sind uns völlig ebenso fremd und unbegreiflich, wie die sinnlichen Erscheinungen der Außenwelt als solche, das Auge wie das Licht und die Farben, der Hörnerv nicht minder als die Luft, und so bleibt

das irdische Sehnen und Hören uns im Innersten dunkel, und so lange dieses Leben währt, verwunderlich und rätselhaft.

Das ist eben die eigentliche Finsternis dieser Welt der natürlichen Erfahrung, daß sie nicht eine wahre ideale Natur, ein Himmel ist, eine Schöpfung Gottes in ihrer ungetrübten Reinheit. In der Weisheit der Gegenwart, die in der ganzen christlichen Schule idealisierend geworden ist, herrscht nun freilich die Voraussetzung: der Grundgedanke wahren Werdens, die Teleologie, reiche schon aus um diese Finsternis zu durchleuchten, und die dunkeln und rätselhaften Metamorphosen, in denen allerdings diese unsre Natur erscheine, seien doch nur organische, in den Gesetzen und der Vermittlung eines werdenden Lebens begründete, nicht aber in einem ganz andern Sinn übernatürliche Zufälligkeit, geschichtliche, dämonisch und heroisch, geistlich begründete Verwandlungen und Entstellungen: Es seien idealisch-notwendige Embryonengestalten. Und auch die skeptische Mystik unsrer Naturforschung läßt den Gedanken einer solchen übernatürlichen, diese natürliche Erfahrungswelt mitbegründenden Geschichte dämonischer Anfänge dieser Zeitlichkeit nicht an sich kommen. Aber der Tag ist doch vielleicht nicht so fern als es jetzt scheint, da eine solche Gnosis auch dem philosophischen Naturforscher nicht mehr wie Aberglaube oder Märchendichtung vorkommt. So wie der Materialismus, der aus dem Äußerlichen das Innerliche, aus dem Niedrigsten das Höchste, den Geist, die Vernunft und Gottheit herleitet und zu verstehen glaubt, überwunden ist, wird die umgekehrte Richtung des Ableitens und Erklärens — ein Durchleuchten von Oben und Innen her wieder Macht gewinnen und Glauben finden.

Es wird wieder ein Beurteilen dieser Natur nach idealen Maßstäben der Schönheit und aller geistlichen Herrlichkeit als zur wahren Erkenntnis und Wissenschaft von der Natur gehörig betrachtet werden. Und so wie dieses beurteilende Betrachten Kraft, Licht, Gewißheit gewinnt, — drängt sich die ideale, geistliche, die

religiöse, die sogen. mythologische Begründung wieder auf. Wie seltsam es auch dem natürlichen Menschen und seiner natürlichen Wissenschaft sein und bleiben mag, in der That ihm ganz unglaublich ist, da es mit seiner Erfahrung nichts zu schaffen hat und durch dieselbe nicht nur nicht begründet, sondern auch nie bestätigt wird.

16. Wir sind gefangen von der irdischen Phantasie und sehnen uns nach Freiheit für die himmlische.

Diejenigen würden uns einen großen Dienst erweisen, die es vermöchten, unsre Phantasie frei zu machen von unsrer irdischen alltäglichen Erfahrung und Wahrnehmung. So schön und reich diese ist, so nimmt sie uns doch gefangen, und wenn das philosophische Nachdenken unser wissenschaftliches Bewußtsein von seiner natürlichen Gefangenschaft zu befreien beginnt, so sollte nun vielleicht der Dichter, der Künstler überhaupt unsre Phantasie ähnlich frei und rein machen, ihr die Weite des Himmels öffnen und zurückgeben. Oder soll uns doch wirklich nicht die Phantasie, die Maja der natürlichen gesunkenen Seele frei gemacht werden, sondern vielmehr wir von ihr und zwar ganz von ihr? also nicht nur von dieser irdisch gebundenen, beschränkten, gefangenen und unglücklichen, weil von Tod und Vergänglichkeit ganz beherrschten und vergewaltigten Phantasie der Zeitlichkeit? Gibt es keine himmlische, göttliche Phantasie, Maja, Sinnlichkeit, — Kunst? Ist eben alle Kunst nur Bild, also Natur, Äußerlichkeit, Schatten und nichtig, sterblich? Und in der reinen, himmlischen, göttlichen Wahrheit gibt es gar keinen Schein, wie schon Parmenides lehrte? — also keine Phantasie, keine Phänomena (nur Ding an sich!) — keine Relationen und Accidenzien — also keine Vielheit (auch nach dem Parmenides!)? — Wenn in der Ewigkeit im göttlichen, himmlischen Reich und Leben wahre Vielheit (also zuerst Zweiheit, Materie, Gegensatz der Prinzipien, Leben!) wäre — dann dürfte

wohl auch Phantasie, Sinnlichkeit, Maja, Kunst da sein! Kunst, Freiheit, Macht, Wirken, Leiden, Geben, Empfangen, Liebe! Jedenfalls ist das durch den Idealismus ins Licht gestellt, daß Körperwelt, Sinnenwelt, Leiblichkeit nichts anderes sind, als das Leben und kontinuierlich erhaltene Wirken einer vom Verstand beherrschten Phantasie. Daß also die Frage nach dem Wert und der Wahrheit, dem Bleiben der Leiblichkeit, der sinnlichen Qualitäten und Größen (der Natur als des Reichs der vier Elemente der Materie) zusammenfällt mit der Frage nach dem Wert und Bleiben der Phantasie. Aber warum denn begehren wir Freiheit von dieser als Sinnlichkeit, Sinnenwelt, Erdnatur gebundenen Phantasie, also Freiheit, wenn nicht von der Phantasie überhaupt, so doch für die Phantasie überhaupt?

Begehren wir Freiheit für das reine Verstandeselement in seiner Sphäre der Phantasie? also für das mathematische Bewußtsein, das Bewußtsein des Maßes, der Meßkunst, der Zahlenverhältnisse? aber die haben wir ja! Was hindert und hemmt uns denn in diesem Denken und Forschen und Erkennen? Doch vielleicht Eins! Nämlich das Stetige und das damit einbrechende ἄπειρον, Grenzenlose, Formlose. Das ist die Ausdehnung (Raum — aber auch Zeit; denn auch sie ist ja Ausdehnung und stetig, reine Äußerlichkeit und das Jetzt, das Einst und Zahl und Maß beständig vernichtend!). Aber wie kann denn Maß, Meßkunst sein ohne Größe, die gemessen wird, also noch ungemessen ist? Freilich wohl. Eine Größe, eine Materie für das Maß, für die Kunst muß sein! Aber nicht eine unermeßliche, unmeßbare. Oder wäre diese Unmeßbarkeit nur ein Schein und nicht das an sich, sondern nur das noch Maßlose, bis es gemessen, begrenzt, gezählt ist. Seltsam in der That! Die Raum- und Zeitgrößen werden als meßbar und gemessen behandelt und doch als ins Unendliche teilbar, also als durchaus und wesentlich grenzenlos, und deshalb stets grenzenlos bleibend, auch in allen ihren wirklichen Teilungen

und Teilen gedacht. Und wie man auch sich sträube, wir müssen es so denken. Eben weil Ich selbst an Einen Ort und auf Einen Punkt, ein Hier und Jetzt, ein sinnliches Ich, wirkliches Dasein gebannt bin und vom Hier aus und vom Jetzt Raum und Zeit ausdehne, so bleibt nur das stets Entstehende und Vergehende, nie ein Ganzes, Formlosigkeit, Materie. Ich müßte mich selbst losmachen können von Ort und Augenblick, aber das hieße ja vom Ich und vom Dasein! vom Bewußtsein, um Raum und Zeit mir als unendlich Vollendetes oder das Ganze des Ungemessenen, der Materie vorzustellen, sie so in mir zu besitzen. Ich besitze sie nicht. Ich bin selbst von ihnen ergriffen und endlos fortgerissen. So wird es verständlich, wenn wir sagen: Wir begehren nicht sowohl für unsre mathematische Phantasie als eine innerste reine, aber doch sinnlich veräußerlichte, außer sich geratene und so in Widerspruch zerrissene Freiheit, als vielmehr von ihr! Reinigung, Befreiung von ihr, insofern also wohl: Freiheit für den reinen mathematischen Verstand, für die wahren innerlichen Zahlen- und Maß-, Entfernungs- und Näheverhältnisse, für die übersinnliche, geistige Mathematik der qualitativen innerlichen Quanta. Also schon hier die mathematische Phantasie der reinen Sinnlichkeit, Raum und Zeit, des continuum und ἄπειρον eine Qual, von der wir Befreiung begehren. Dann aber die sinnliche Phantasie, die Bannung in diese Sinnenwelt, diese Erdnatur und Erdkunst — von der begehren wir Freiheit. Warum und inwiefern? Doch nicht insofern sie uns Wahrheit offenbart oder andeutet, erraten läßt? Wahrheit? Aber wie ist das möglich? Ewige Wahrheit doch nicht, da in der sinnlichen Welt nichts Bestand hat. Also höchstens Kunst, einen außersichseienden, ekstatischen, Bilder-gebärenden oder -erzeugenden, uns beherrschenden Geist. Denn wie unsre sinnliche Seele, so ist ja auch der Gott der Phantasie, der Herr in uns Naturseelen — ein Künstler. Wir wünschen frei von ihr zu werden, sofern sie uns nicht Wahrheit offenbart, uns täuscht, ver-

führt, zerstreut, verblendet. — Und sodann etwa noch: Wir wünschen frei zu werden von ihrer Wahrheit, sofern diese selbst uns unglücklich macht, zu Gefangenen, in Dunkel und Traum, Lebende zu Sterblichen, dem Tode Verfallenen und schon jetzt dem bloß scheinbaren, zufälligen, natürlichen, nichtigen Dasein. Also frei von dem Künstler in uns, der uns zwingt, diese Natur, dieses Leben vorzustellen. Wir begehren nicht ohne Phantasie zu sein, sondern nur, daß sie nicht gestalte, was wir nicht wollen, sondern daß wir ihrer und der Natur Herren seien — also nicht bloße mathematisch-sinnliche Phantasie, sondern daß diese Macht in uns unterthan sei einem höhern Herrn und Geist, und daß sie diesem und in ihm uns selbst, unserm wahren innersten Selbst gehorche und diene.

b) Schwierigkeiten in Bezug auf die Erkenntnis der Natur.

17. Schwierigkeiten im Verständnis dieser Sinnenwelt. Das Geheimnis der Schöpfung.

Man kann sagen: Der Schöpfungsgedanke ist der geheimnisvollste, dunkelste von allen — der erste und letzte. Der Erlösungsgedanke ist der uns näherliegende, und uns kann jener nur durch diesen vermittelt werden. Denn wir leben ja längst nicht mehr in der Schöpfung, sondern in Übertretung, Fall und Erlösung, in gewissem Sinn außerhalb der Schöpfung (— des Paradieses, des Himmels, der wahren Natur, der Fixsterne, des Lichtes —) in der planetarischen Zeitlichkeit, in der Geschichte. Da unsre Forschung und Wissenschaft nun aber völlig den Charakter der Erfahrungs- und damit auch der Naturforschung angenommen hat und diese unsre Sinnenwelt ganz ergründen will und muß, so wird sie durch jene oberflächliche und schlechte Schöpfungslehre sehr beunruhigt und verwirrt und wird das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn

es nicht gelingt, dieselbe wirklich zu beseitigen und ihr Besseres zu bieten. So bedürfen wir eben dieses schwierigsten und dunkelsten Kapitels der Theologie oder Geheimlehre (Offenbarung). Die Theologen aber mögen sich vorsehen und nicht meinen, aufs neue eine erleuchtende Schöpfungslehre zuerst und vor der Erlösungslehre und etwa auch ohne diese angreifen zu müssen und so doch zuletzt etwas Besseres zu stande zu bringen. Es wird nur viel Schlechteres herauskommen, als die alten treuherzigen Vorstellungen der Katecheten früherer Zeit. Man kann die Schöpfungs- und Erlösungslehre der Religion und Theologie zusammenstellen mit der Natur- und Geschichtsphilosophie der Metaphysiker. So wie das philosophische Verständnis dieser Natur nicht kann gewonnen werden vor dem der Geschichte, der Menschheit, dieses vernünftigen Seelenlebens und ohne dieses, ähnlich verhält sich's mit Schöpfung und Erlösung. Der Gedanke der Schöpfung umfaßt auch in der That zwei Begriffe, — den der ewigen Schöpfung der Dinge an sich und den des Anfangs dieser Zeitlichkeit, des Grundlegens für die Geschichte, — vielleicht des planetarischen Lebens. Ein Verständnis dieser unsrer Natur werden wir nie gewinnen vor dem Verständnis unsrer selbst, unsres Erdenlebens, unsrer Geschichtsanfänge und ohne dieses. Diese unsre gegenwärtige Sinnenwelt ist eine ganz bebestimmte, bedingte, zeitliche, geschichtliche Figur, Erscheinung der wahren Natur selbst. Wir können unser Bewußtsein in dieser seiner irdisch-tierischen Armseligkeit, Unwissenheit, innerlichen Dunkelheit durchaus nicht abziehen von der zu Grunde liegenden, auch der menschlichen Natürlichkeit als solcher zu Grunde liegenden Natur an sich. Da also die Natur der Erfahrungswissenschaft unsre ist, so müssen wir allerdings eben von uns aus, von einem Verständnis unsres natürlich-geschichtlichen Menschenlebens aus auch das Verständnis jener unsrer Sinnenwelt, der ungeheuren, erdrückenden, aber auch erhabenen, grauenhaften und entzückenden Außen- oder Körper-Welt unsrer Erfahrung und Phantasie suchen.

Aber von der Idealwelt, dem Himmel in seiner alten religiösen Bedeutung, von der intellektuellen idealen Anschauung aus ist unmöglich auf unsre Sinne zu kommen. Schelling versuchte es, und in seiner letzten Zeit hätten ihm dabei tiefere Voraussetzungen zu Gebote gestanden. Auch mögen wohl Licht und Luft, Farben und Töne, Schwingungen der Atmosphäre und des Äthers der Natur des Himmels verwandt sein, und das Tasten, Riechen und Schmecken die der Erde vertreten. Aber Erkenntnis ist das nicht. Kants Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit bleibt unvermittelt, nämlich der theoretischen Vernunft und der Sinnlichkeit, der reinen Denkthätigkeit und dieser rätselhaften, leidentlichen, gegebenen, erzwungenen Reaktionen der sinnlichen Empfindungen. Wir müssen so reagieren, gebären, wir, Ich, die Seele, die sinnliche Seele, die natürliche, irdische Menschheit. Das stammt nicht aus der reinen theoretischen Vernunft, dem reinen Geist. Aber vielleicht aus dem Ganzen, dem praktisch-poietischen Geist! d. h. aus dem Geisterreich und seinem König. Also unsre Sinnlichkeit, Leiblichkeit und sinnliche Bewußtseinswelt aus unsrem praktisch-poietischen Geist, dem An-sich, dem ewigen wahren Wesen und Grund, dem göttlichen Geschöpf in uns, aber so wie wir selbst auf dem tiefsten Urgrund ruhen, auf der Herrschaft Gottes. Aus diesen Prinzipien müßte also unsre Sinnenwelt, Leib und Leben verstanden werden: aus Gott und unserm ganzen praktisch-poietischen Geist, unsrer freien Macht — welches eben das Wesen in uns ist. Die populäre, christliche Theologie der jetzigen Frömmigkeit leitet das alles nur aus Gott ab und meint eben so die Schöpfung verstehen zu sollen. Kants Wort, daß Gott nicht Erscheinungen schaffe, sondern Dinge an sich, hat nicht durchgeschlagen. Freilich Kant selbst scheute sich, seine Gedanken irgend zu verfolgen. Er wollte kein theosophisches Erraten und Erdichten, sondern Erkenntnis, Gewißheit, — darüber hinaus persönlichen Glauben mit dem vollen Bewußtsein der heiligen Nacht und der Ehrfurcht, des Nichtwissens. — Aber wahre Ge-

danken dürfen, — sollen entfaltet werden. Wenn Gott nicht Erscheinungen schafft, so ist diese unsre Erscheinungswelt und Leiblichkeit auf Erden nicht seine Schöpfung. Freilich aber heißt das keineswegs: Diese Natürlichkeit und Natur sei ohne ihn geworden, sondern nur: nicht direkt unmittelbar durch ihn. Sondern zwischen ihm und dieser unsrer Sinnlichkeit ist eine Lücke, eine Entfernung, eine Mitte und Vermittlung. Und dieser vermittelnde zweite Grund sind wir! ist die Menschheit als Geist, nicht die Vernunft in uns als reines Erkenntnisvermögen, sondern die Vernunft als der Geist der Geschichte, der den Kampf dieses geschichtlichen Erdenlebens zu führen — das heißt aber auch: begonnen hat. Freilich haben wir das vergessen, wir jetzigen, zeitlich-individuell-natürlichen Menschen wissen davon nichts und können uns durchaus nicht erinnern, — die ἀνάμνησις muß geschichtlich erweckt werden. Aber wir haben uns längst daran gewöhnt, von Unten nach Oben, von Außen nach Innen alle Veränderungen und Bewegungen natürlich, selbstverständlich zu finden, während hingegen das von Oben nach Unten, von Innen nach Außen sich uns ganz verhüllt hat. Obgleich doch das Sterben uns eben diese Art der Veränderungen und Verwandlung immer aufs neue vor das Auge stellt. So ist der Gedanke für uns im Grunde nichts so Unglaubliches, wir seien auch in diesem Leben schon Gestorbne, gestorben, herausgetreten, herabgesunken aus einem überirdischen, vorgeschichtlichen Leben — einem tiefen Vergessen dieses Jenseits freilich verfallen, aber doch erweckbar. Denn nicht sei diese natürliche Geburt des Individuums der Tier-Menschheit jenes Sterben, sondern das liege weit jenseits dieser Wirklichkeit des natürlichen Menschenlebens, und diese Geburt könne schon innerhalb der geschichtlichen erweckten Menschheit zur Erweckung selbst gehören, oder doch der Wiedererinnerung von Anfang an offen stehen und sich nach ihr sehnen. — Die Zurückführung des teleologischen Scheins auf Zufall, Willkür, Trieb der Selbsterhaltung ist ohne Bedeutung und bringt nichts Neues. Warum kämpfen

wir nicht ums Nichtsein? ums Sterben, um den Tod und das tot- und leblos-Dasein? Das Leben ist also doch ein Zweck, ein Gut, hat Wert. Das Sterben aber ist das wirkliche Ende. Also Zweck und Ende sind einander entgegengesetzt, — unsre Verwandlungen zweckwidrig, zwecklos, — das Gute ist ohnmächtig. So ist die eigentliche Weltbewegung die Bewegung nach Unten und Außen, das Sterben, die Verneinung, Vernichtung des Lebens; je mehr das Leben sich zerstreut und vervielfältigt, desto furchtbarer erscheint die wirklich allgemeine ausnahmslose Herrschaft des Todes, des Toten. So sind wir hier jetzt in der Welt des Todes, des Sterbens, sind gestorben und sterben endlich noch ein zweites letztes Mal, in dem dieses gespenstische Schattenleben dann auch sein Ende erreicht, diese natürliche Menschheit in uns ihre Grenze und Scheinwirklichkeit überschreitet und ins Nichtsein eingeht. Für diese natürliche Erfahrung ist der Tod das Ende, und die Materie und die Mechanik haben die Herrschaft. — Die Bedeutung der Geschichte ist nun die der Erlösung: daß die Verwandlung nicht die natürliche von Oben nach Unten bleibt, das Sterben, Vergehen. Sondern umgekehrt wird: eine Verwandlung von Unten nach Oben — in die wahrhaft wirkliche Erinnerung, Innerlichkeit, Macht, Freiheit zurück.

18. Das Rätsel der Tierheit.

Das Rätsel unsrer Tierheit und der Tierheit als des Naturlebens überhaupt und das Rätsel von Leib und Seele, Körper und Geist und der Vereinigung, der copula beider, — nie verstehen wir diese Wunder so wie einen mathematischen Satz. Sondern das bleibt wunderlich, bis das Ende dieser Welt, der Geschichte, da sein wird!

c) Schwierigkeiten in Bezug auf die Geschichte.

19. Schwierigkeiten im Erkennen geschichtlicher Dinge.

Wenn sich die Geschichtsschreibung ganz aus dem Reich der Wissenschaft zurückziehen möchte und in das der Kunst retten, so hat das seinen Hauptgrund in dem erstarkten Bewußtsein von gewissen idealen Forderungen, die an die Wissenschaft zu stellen sind. Und zwar ist uns dieses zunächst erwachsen in der gründlichen Beschäftigung mit der empirischen Naturwissenschaft, mit der mathematischen Physik. Derjenige Idealbegriff, auf den sich vornehmlich das bezieht, ist der der Gewißheit. Die natürlichen Erscheinungen können wir täglich, immer neu und immer dieselben uns vorführen. Wie so gänzlich anders verhält es sich mit der Gewißheit geschichtlicher Thatsachen. Die ganze Kunst des entwickelten Rechtslebens wird dazu verwandt, um die irgendwie wichtigen Ereignisse dieser Art für die Zukunft festzustellen, ihre unverfälschte Erinnerung zu sichern. Wie wird sich's also wohl mit einer Vergangenheit verhalten, für die Zeugnisse solcher Art gar nicht vorhanden sind? Welcher Rechtskundige würde da Behauptungen wagen und rechtsgültigen Beweis antreten wollen? Diese große Unvollkommenheit des geschichtlichen Wissens als eines Wissens — also trotz seines vielleicht höchst vollkommenen und herrlichen Inhalts — diese Unvollkommenheit in formaler subjektiver Hinsicht in Bezug auf die Berechtigung zum Behaupten, zum Versichern, also zum wissenschaftlichen Lehren (im Gegensatz zum künstlerisch freien Darstellen und Erfinden) ist noch nie genügend analysiert und aufgehellt worden. Es hätte unsern Theologen vielleicht mehr noch als den Historikern und Philosophen obgelegen, weil jene diese beiden Forschungsgebiete in Verbindung setzen — das geschichtlich Thatsächliche und das rein Ideale. Aber sie haben sich davor gescheut, was ganz verständlich ist, aber gefährlich und verderblich sich erwiesen hat. Denn indem jetzt der Eindruck von dieser Ungewißheit

ganz unentwickelt und undurchdacht, aber um so überwältigender hervorbrach, hat er uns auf den Punkt gebracht, an dem wir stehen, daß aus der Tiefe die Frage emporsteigt, ob es nicht besser sei, aller Erinnerung und Erzählung als solcher den Charakter wissenschaftlicher Wahrheit, die ja Gewißheit einschließen muß, abzusprechen, sie in ein anderes Gebiet, etwa des Glaubens und der Wahrscheinlichkeit oder der künstlerischen Gesetzmäßigkeit zu verweisen, — den ganzen Wert und die gewisse Wahrheit des Geschichtlichen hingegen einzig und allein in der Gegenwart zu suchen. In der Gegenwart? Also im Jetzt, im Augenblick? aber wie willst du ihn festhalten, ja auch nur erschauen? Was ist denn ein kleinster Augenblick anders als ein Schein ohne Sein und Wesen, der Zeit gänzlich verfallen, schon jetzt vergangen und ungewiß geworden? Aber dieses alles trifft wohl nur das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein. Doch so wenig wie die Erinnerung und Erzählung ist wohl auch dieses Bewußtsein des Augenblicks das Wertvolle, Wahre der Geschichte, sondern die jenseits des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, des Wahrnehmens und Empfindens liegende, immer bleibende und doch immer neue — weil immer wachsende, sich vermehrende, der Vollendung, der Ganzheit sich nähernde Realität innerlicher Wesenheit, von der das Bewußtsein nur die Reflexion, das Bild ist. So erst wäre die Geschichte als Objekt, als Wahrheit ganz befreit und gereinigt von allem Wissen. Der Wert, die Wahrheit, der Inhalt der Geschichte ist weder in der Vergangenheit und Erinnerung und Erzählung, noch in der Gegenwart, Anschauung, innerlichen Selbsterkenntnis des vollen wirklichen Ich, — sondern in der Zukunft! d. h. in der wahren Gegenwart, die nicht mehr ein veränderliches Jetzt, des Wachstums und Werdens ist, sondern das sich Gleichbleiben der Vollendung, die ideale Realität. Das wäre die Wahrheit der Geschichte, das was wird, das wahrhaft Zukünftige, das nicht mehr vergänglich, zeitlich ist. — Das geschichtliche Wissen aber hat es zunächst und rein als

solches, wie's der Historiker, der noch nicht Theolog ist, kennt, eben mit der Vergangenheit und der zeitlichen Gegenwart, Vergänglichkeit zu thun. Man kann also wohl sagen: Mit dem jetzt schon, oder doch bald, künftig Vergangenen, mit Vergangenheit, eben deshalb mit Verdunkeltem, mit der Sphäre des Verschwindenden, des mehr und mehr Unerkennbaren, Unsichern. Es ist ganz unmöglich, daß dasselbe seine Umrisse behalte, oder daß es dieselben in einem spätern Jetzt des Bewußtseins, eines Forschers, wirklich, wie es war, wiederherstelle. Es ist von Jahr zu Jahr, von Jahrhundert zu Jahrhundert, Jahrtausend zu Jahrtausend etwas ganz anderes, nimmt in diesem Spiegel andere Gestalt und Farbe an. Denn das menschliche Bewußtsein selbst verändert sich durch die tiefen Gesamtveränderungen des menschlichen Lebens. Wer kann sich jetzt einen Propheten, einen Priester der alten Kulturvölker, ja einen Griechen, Rhapsoden (Homeriden), selbst einen mittelalterlichen Dichter richtig vorstellen? Wir lösen die Anschauung in Abstraktion auf und setzen sie aus dieser wieder zusammen. So verschwindet das Individuelle, und doch ist dieses in seiner höchsten, der persönlichen Gestalt das eigentlich geschichtliche Erkenntnisobjekt. So wird je älter, desto unsicherer und nebelhafter, ja desto gefälschter alle individuelle Vorstellung. — Weiter geht die geschichtliche Erzählung auf Thaten, auf persönlich Innerliches, das nur erschlossen, erraten wird. Erraten; denn die Schlüsse sind stets unvollkommen begründet, da verschiedenartige Verursachung der gleichen äußerlichen Erscheinung möglich ist, wie Verstellung, Schauspiel und dergleichen zeigen. — Wenn jemand erzählt, daß ein Löwe sich ihm anschmiegte und Früchte aus der Hand aß, so glaubt ihm nur Görres. Ähnlich urteilt Helvetius über die geschichtlichen Erzählungen von Heroen persönlicher Aufopferung aus übersinnlicher Liebe. Ist nicht jede andere als die Motivierung der Thaten durch die natürlichen Triebe und Begierden unwahrscheinlich, also ein unrichtiger Schluß, ein falsch gedeutetes und geratenes Rätsel? — Das wissenschaftliche

Wissen in der Geschichte also wohl nur das generell Naturwissenschaftliche, die Mechanik der Triebe, die Veränderungen nur die Metamorphosen der Species, durch welche die Triebe und Lebensregungen andere Gestalten gewinnen wie bei Lamm und Wolf, Ameise, Biene, Wespe und Spinne, — so auch bei den menschlichen Stämmen und Rassen, also: nur das naturgeschichtliche Wissen in der Sphäre der Geschichte hat wissenschaftliche Gewißheit, alles individuell Persönliche, das darüber hinausgeht, die Mechanik der Naturtriebe bricht, ist mehr als problematisch. Es gibt keine persönlichen Thaten im Sinn der älteren Geschichtsforscher. Alle Veränderungen und Ursachen sind unpersönlich. Persönlichkeiten sind nur Naturprodukte. Die geschichtliche Wahrheit besteht aus Naturkräften und Naturgesetzen der Sphäre des Lebens und seiner Selbsterhaltung, wo immer diese die Gestalt der bewußten Triebe und des berechnenden Denkens und Wirkens gewinnen. — Wohl! Ist nicht etwa eine höchste Naturkraft und Materie die des Wohlwollens, der Güte, der Selbstmitteilung, Vervielfältigung, ist nicht dieses ein natürliches und doch überindividuelles, insofern übernatürliches Gesetz, das Selbstbewußtsein der Gattung und zwar einer höchsten, göttlichen, allumfassenden, Alles-seienden und errettenden Urgattung? — So wächst für mich vielleicht die Sphäre der möglichen, wissenschaftlichen Gewißheit, indem ich selbst innerlich wachse, höhere, tiefere Naturkräfte und Gesetze, höchste, göttliche Triebe und Wirkungen in mir aufbrechen. So vielleicht auch zuletzt die Sphäre ganz persönlicher Ursächlichkeit, Ganzheit und göttlicher Selbstlosigkeit, da ich selbst das Allgemeine, das All, das göttliche genus bin. Aber hierin ist nun doch eine Vollkommenheit des geschichtlichen Wissens angelegt, indem in ihm die Grundvorstellungen alle ganz selbst erlebt sind; ich bin ja selbst Mensch und Seele, Geist. Aber eben nur das Allgemeine, die natürliche Seele kenne ich so, individuell nur mich. Wie kann ich also andere individuelle Personen wirklich kennen, erkennen? Nur

das genus Mensch ist wissenschaftlich gewiß und erkennbar, der persönliche Mensch nur Anschauung und zwar nur einzige Selbstanschauung. Ich kenne nur einen einzigen, mich, in mir allerdings das genus. Aber das genus Mensch ist ja nur der Mensch der Natur, nicht der geschichtliche Mensch, der aus Individuen, einzigen Menschen besteht, unter denen Ich nur Einer bin! wenn überhaupt Einer und nicht vielleicht bloß natürliches Individuum! Also psychische Anthropologie kann ich wohl gewinnen, die Seele des natürlichen Menschen, des genus, die kenne ich; nicht so aber Außerordentliches, Heroisches, oder gar Einziges. Das bleibt ungewiß, ja selbst unwahrscheinlich, wenn überall nicht gar unmöglich, oder doch schlechthin unerkennbar, dunkel. Das sind die Grundgedanken der pragmatischen Geschichtsforschung: Nichts Neues unter der Sonne, nur neue Erscheinungen, Verbindungen, Verhältnisse. Diese bilden das Neue, das Reizende der geschichtlichen Erzählungen, Anschauungen, Erinnerungen. —

Sind Thaten, Entschlüsse, Entscheidungen je wirklich Gegenstände des Erkennens? Enthält meine persönliche, individuelle Erinnerung derartiges, schaue ich auf Thaten, Entscheidungen, Wahl zurück, die nicht Willkür, sondern idealisch, gesetzlich geboten und doch frei war? also ein zeitliches Jetzt, indem ich ein Ganzes war, causa mei, mich selbst verwandelnd entscheidend? — Wer Solches erlebt hätte, schaut anders in das Leben der Menschen, als der es nicht erlebt hat, sondern immer nur geschoben, gemacht worden, abhängig war. — Aber wie? So etwas kann man vielleicht gar nicht erleben; denn wir bleiben und sind durch und durch Geschöpfe, im Schöpfer, Vater. Das ist der Sinn auch von Augustins Prädestination. Und das Wahre ist, daß wir wirklich durch und durch ganz Geschöpfe sind, aber wahre Geschöpfe, d. h. göttlich frei geworden; und das können wir nicht werden ohne jene Entscheidungskraft, Mitte. Wir müssen wahre Mitte sein, zeitliche Jetzt — auf eine Grenze gestellt zwischen Oben und Unten, zwischen

zwei göttliche Prinzipien, Geist und Materie, Tag und Nacht, Wachen und Traum!

Die Grundvoraussetzungen alles geschichtlichen Wissens sind einmal: die Erinnerung, und sodann: Die Wahrnehmung des seelischen, geistigen Geschehens außer mir, außer meinem individuellen Ich, nicht außer uns. Denn die Menschheit eben als Geistseele ist ja nicht in der Außenwelt, sondern sie ist ganz innerlich. Alle Menschenseelen sind wie ich selbst als Einzelseele nicht in der Außensphäre des Raums, sondern in der innerlichen Sphäre des allgemeinen ganzen Ich, des Menschheitgeistes. Ich aber nehme die übrigen Einzelseelen nur vermittelt wahr durch die körperliche Sinnenwelt der Raumessphäre hindurch. Aber solche sinnlich-räumliche Erscheinung kann nur ein Zeichen sein, das vom Dasein, Wirken jener Geistseelen — der allgemeinen wie auch der individuellen — indirekte vermittelte Kunde gibt. Deshalb ist der Ausdruck: νοῦς ἅπτει τῶν ἀρχῶν nicht tadellos und der platonische θέα ist besser. Nur daß uns wirklich das Schauen dem Übermenschlichen gegenüber versagt ist und da nur die Ideen, Ahnungen, Sehnen, Glauben, Hoffen uns vergönnt sind. Aber das Menschlich-Heroische ist göttlich, metaphysisch! Im geschichtlichen Schauen ist also gleichsam ein Berühren des Unberührbaren. Beides nun: Erinnerung und diese indirekte, vermittelte Wahrnehmung der Seelen in der Sphäre der geschichtlichen Menschheit sind schon sehr dunkle, geheimnisvolle, schwierige Wirklichkeitsgebiete, deren Verständnis viel Anstrengung erfordert.

Die Vielheit der Seelen, der Individuen ist die erste Vielheit, die wir wirklich kennen, weil in ihr die erste Einheit, die der Reflexion erkannt wird. Also die geschichtliche Vielheit ist die erste! Denn die körperliche Natur als solche ist ohne Einheit — Vielheit, ἄπειρον, ohne Atome! Atome sind nur Schatten und Nachbilder der Monaden, der Geister. Vielheit ist der intelligible Raum, der Raum der Geister; also Vielheit, welche die Einheit nicht aus-

schließt, sonst wäre sie selbst das ἄπειρον. So ist der intelligible Raum durchaus relativ, so daß in ihm das viele Eins, das Eine Vieles sein kann. Das Nebeneinander schließt die Innerlichkeit, das Ineinander nicht aus, das Über- und Untereinander bestehen mit dem Nebeneinander. Je mehr eine Seele allgemein und das Ganze ist, ist sie nicht nur neben, sondern auch über den andern, also in ihnen; — je weniger, desto mehr ist sie unter, also außer den andern, selbst der Äußerlichkeit genähert und verwandt geworden. Wiederum ist aber auch jedes Ding, und ebenso auch jedes εἶδος, γένος der Einzelseele und dem Geist verwandt. Selbst schon das leblose Ding, Krystall, ja ein Sandkorn — eben weil es als bestimmte Figur Einheit ist, ein Ganzes, Zahl, Maß, obgleich es vermöge der Räumlichkeit ein ἄπειρον bleibt. Wie aber unterscheide ich lebendig beseelte Dinge, endlich Geister, von denen, die weder Individuen noch genus sind? wie nehme ich Willkür wahr? — Wie erkenne ich Thaten? Dies alles nun kann ich nur wahrnehmen und erkennen, sofern ich der gleiche (dem genus nach) bin. So erkenne ich die intelligible Gesinnung, die dämonische und göttliche Adams und Christi. — Ich bin beides, entzweibar, zeitlich geschichtliche Linie und auch schon der Entzweiten Kampf, das Werk zweier Thatenketten, aber auch der einigende Dritte, der im Kampf das Wunder der Herstellung, Rückbildung, Umkehr sucht. Wie wunderbar vermittelt sind also die Erzählungen auf denen unser geschichtliches Wissen von den Thaten der Menschen beruht, das Wahrnehmen und Erkennen, Erraten, Schließen, das ihnen zu Grunde liegt. Nun aber weiter: das Erinnern auch schon des eigenen Lebens, Erlebens, Thuns und Leidens. Augustin hat das Wunder der memoria in helles Licht gestellt. Die Erinnerung ein stets erstarrendes, erstarrtes Leben, über dem das flüssige der Gegenwart und Zukunft hinströmt, aber sofort erstarrend — verschwindend, verschwunden und doch bleibend — bleibend in der Tiefe als Vergangenheit, als wirkliche Vergangenheit und doch

vergangene Wirklichkeit, als zu Grunde gegangen und zwar zu Grund gegangenes Jetzt, Entscheidungen, Entschlüsse, Machtwirkungen, — Thaten, Wunder, intelligible Thaten, also vergangene, auf den Grund versunkene Dinge an sich, Wahrheit, Göttliches oder Dämonisches, d. h. Ewiges, das gar nicht vergehen kann! Eben deshalb auf dem Grunde des Dinges an sich in mir, der wirkenden, selbst bewegenden Kraft erhalten, von dieser zurückgehalten, als Werk, innerliches, als Gesinnungselement, als Kraft — wenn auch nicht erinnert, sondern vergessen. Vergessen, aber nicht vergangen, vergangen aber nicht vernichtet; denn es war nicht bloß Erscheinung darin, sondern Wirken, Entscheidung, Kampf.

20. Die Geschichte scheint aus lauter Einzigkeiten zu bestehen ohne wahre Einheit.

Das Dunkel und die Rätselhaftigkeit der Geschichte konzentriert sich wohl am tiefsten in dem Gedanken, der uns durch dieselbe beständig begleitet, daß wenn dieses oder jenes Individuum früher oder später gestorben, wenn dieses oder jenes Einzelereignis nicht stattgefunden oder anders ausgefallen wäre, dann die ganze Geschichte in weitem und weitestem Kreis eine andere geworden wäre. Hier offenbart sich die Bedeutung des Individuellen, Besondern, Einzelnen, ja Einzigen in ihr, — des Jetzt, des Augenblicks. (Denn jedes wirkliche Jetzt ist ja unwiederholbar.) Diese Einzelheiten aber sind, logisch, wissenschaftlich beurteilt, offenbar reine Zufälligkeiten. So aber wird also die ganze Geschichte, jede Thatsache in ihr durchaus zufällig; — oder wenn doch die Geschichte als Ganzes nicht so sein sollte, so müßte sie etwas ganz anderes sein als die einzelnen Thatsachen, nicht nur als die vielen, sondern auch als diese alle. Aber diese sind doch die wirkliche Geschichte, und jede von ihnen ist ein ganz einzelnes Jetzt, ein accidens, und alle solche Einzelheiten sind doch, wie diese Erfahrungswelt nun einmal ist, aus der Sphäre der Zufälligkeit gar

nicht zu retten. Da wirken überall ganz verschiedene Erscheinungsreihen, die unter einander und ohne Zusammenhang und Beziehung sind, zwecklos, also grundlos, nämlich ohne idealen, begrifflichen Grund, ohne Weisheit, Sinne, ohne ewiges, göttliches Element oder Prinzip zusammen. Also nur ein scheinbares, äußerliches Zusammen, nur scheinbare Einheit. So ist jedes natürlich-geschichtliche Jetzt, jedes wirkliche zeitliche Individuum der Sphäre des Entstehens und Vergehens bloßer modus, nicht der Aufmerksamkeit wert, kein Gegenstand des idealen, göttlichen Erkennens. Das ist das Seltsame der Geschichte. So scheint sie ganz nichtig im Vergleich zur Naturwissenschaft, zur Physik, — die doch die Genera, das Allgemeine, das Bleibende sucht und findet. Findet? Doch wohl nur im rein Mathematischen! wie Platon und Cartesius lehren, nicht aber in aristotelischen Energien und Leibnitzischen Kräften. Hier mag Dauer sein, lange Zeit und ein lange dauerndes Jetzt, zufällig, Einzelnes. So ist alle Geschichte wohl auf natürlicher Allgemeinheit ruhend, Genera voraussetzend; — aber wiederum auch alle Natur der Erfahrungswelt ist doch nur geschichtlich, zeitlich, also durch und durch accidens und Zufälligkeit. So wie die menschlichen Individuen und Augenblicke dieses sind, so ja auch die Stern-individuen als solche, wie die Mechanik sie denkt, geboren und sterblich, ohne ideale Notwendigkeit, ohne erkennbare Göttlichkeit, ohne Ewigkeit? Allerdings gilt dieses im höchsten Grad von der menschlichen Geschichte, der Geschichte im engern Sinn. Also ist diese das Nichtigste, Zufälligste, am wenigsten Ewige! Und doch sind wir längst gewohnt, die Geschichte der Menschen für das Höchste und Beste der Erfahrungswelt und so auch der Erfahrungswissenschaft anzusehen. Und niemand läßt sich das so leicht nehmen, daß es wirklich und in Wahrheit doch so ist! Wie aber ist dieses nun möglich? Wie läßt sich das doch denken, behaupten, glauben, erkennen? Ist denn doch hier in den Erscheinungsreihen, die in diesen geschichtlichen Jetzt und Indi-

viduen zusammenstoßen, etwas anderes, ganz Neues, Übernatürliches, etwa das sittliche Gesetz, Ideal oder die Freiheit? — Aber wie? Ein Herr fehlt doch immer! Also höchste Einheit fehlt doch und ist nicht möglich. Die Jetzt bleiben immer zufälliges Zusammentreffen, von verschiedenen Linien in bloßen Schneide- und Kreuzungspunkten, nicht in wahren, göttlichen Anfangs- und Endpunkten. Herrschaft, der Herr (die Vorsehung!) fehlt, — der Regent, der König, der Schöpfer! Denn wenn dieser wäre, so wäre ja nicht das Zufällige, die einheitlose, unideale Vielheit. — Aber wie nun, wenn der Herr, die Herrschaft selbst in menschlicher Gestalt, als Menschheit, Gottmenschheit (Heroentum) in der Geschichte ist und regiert und vorsieht? also in Erniedrigung und Knechtsgestalt, in Kampf und Arbeit und Verdunkelung und selbst eingehend in die Natur und Geburt und Tod, und in Gefahr und Zweifel und Leiden, in die Zufälligkeit, Willkürlichkeit, in Zeit und Jetzt, — diese ganze Äußerlichkeit und Niedrigkeit selbst unter sich tretend, sich zu ihr herablassend, überwindend, emporziehend, in idealische Wahrheit verwandelnd und verklärend und herstellend?

d) Schwierigkeiten in Bezug auf die religiösen Geheimnisse.

21. Das Unbegreifliche der Religion, der Gotteslehre.

Das wunderlich Seltsame und dem natürlichen Verstand Unglaubliche der Religionslehre, besonders der christlichen, hat eigentlich in dem Gedanken seinen Mittelpunkt, den jener Wilde aussprach in der Frage: Warum denn Gott den Teufel nicht totschlage. Das schlechthin Unfaßliche ist eben dieses, daß das göttliche Sein und Wirken sich in einem zeitlichen, geschichtlichen — Angst und Schmerz bis in das göttliche Leben selbst hineintragenden Kampf gegen das Böse einlassen muß. Unser natürlicher Verstand, wenn einmal die rein idealen Gedanken als Behauptungen der Wahrheit

an ihn kommen, Allmacht, Güte, Seligkeit, vermag dann dem gegenüber der Wirklichkeit mit ihren tausend Plagen und großen Jammerlast, die kein Mund aus kann sagen, durchaus keine Stätte und Möglichkeit zu finden. Und so steht er zwischen beiden in der Mitte: entweder wie Spinoza und Parmenides das Ideal allein behauptend und die Welt des Kampfes und Ernstes für Schein und Täuschung, Traum und Maja erklärend, oder nur dieser Wahrheit zugestehend und die Idealgedanken zu bloßen Wunschgedanken einer begehrlichen Maja herabsetzend. Die gewöhnliche rationalistische Frömmigkeit, zu der auch der ganze heutige Pietismus und die allgemeine Mystik gehört, — hilft sich so, daß sie die Welt und das Leben der Wirklichkeit idealisiert, das Dunkel des Höllischen und damit auch die Forderung des heißen Kampfes, des Eintauchens in Angst und Schmerz und Tod und Entsagung verhüllt und abschwächt. So entsteht unsre protestantische Pfarr-Theologie des geordneten, glücklichen, gesellschaftlichen Lebens, da man Christus für Alle und genugsam leiden und sterben läßt und auch kämpfen und siegen, — selbst aber nichts meint zu thun zu haben als dieses Leiden, und diesen Sieg zu verkündigen, als wäre die Welt und das Leben nun wirklich seit Christus verklärt und ohne Angst und Schmerz und Kampf und Tod, ohne Verkehrtheit und höllische Häßlichkeit, was doch offenbar Selbsttäuschung oder Lüge ist, da nicht einmal die priesterliche Kirche sich hat eines Alexander VI. erwehren können, und das ganze Menschheitsleben, und unser Bewußtsein und selbst unsre Forschung und Wissenschaft in Elend und Dunkel und Tod, in den Schein des Materialismus nach wie vor und nur immer tiefer versinkt.

Man kann dieses Rätsel der Rätsel ja auch so ausdrücken: Das ist das Unbegreifliche, wenn man Gott gedacht hat, daß Mittel nötig sein sollen, — und welche Mittel! — eine ganze Welt von Mitteln, und von Mitteln, die oft wirkungslos bleiben gegenüber den Hemmungen. Eine Welt des Kampfes und eine

teleologische Welt — das ist das Rätsel der Wirklichkeit. Und auch, wenn wir von der Gottheit, dem ewigen ἱκανόν, nur wissen, weil er uns schuf (was ja in gewissem Sinn das Gewisseste, — denn um zu wissen mußte ich sein, und ich bin nicht Gott, sondern Geschöpf, Welt), so ist doch nun, da er uns schuf, dieses nicht eine bloße Erscheinung, sondern wunderbar, unglaublich, unbegreiflich. Wie kann ein selbstgenugsames Wesen eine Welt schaffen, die ihm Arbeit, Leiden, Kampf, Geschichte auferlegt? eine Werdewelt mit Anstrengung und gegen Hemmnis und nicht ein bloßes seliges Spiel und Farbenglanz der δόξα. —

22. Die Macht des sinnlichen Bewußtseins ein Hindernis des Glaubens und Hoffens.

Es ist die ungeheure Macht des sinnlichen Bewußtseins, aller Wahrnehmungen der Sinnenwelt, wie die letzten Jahrhunderte sie mit sich gebracht haben, welche sich im Welken und Absterben der Frömmigkeit, des Glaubens und Hoffens unter uns offenbart. Allerdings erkennt das Nachdenken bald, daß: was wir Sinnenwelt heißen, eben als solche nur eine Erscheinungswelt im menschlichen Bewußtsein ist, also in der That nur eine Oberfläche ohne Wesen und Gehalt. Aber die Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit und Gesetzlichkeit dieser ganzen Wahrnehmungswirklichkeit ist so unergründlich groß und fest, daß wir gar nicht zweifeln können: es liege dieser Welt des Scheins, aller jener Arten des Scheins, Wesen und Wahrheit zu Grunde, die, so scheint es uns, doch eben jenen sinnlichen Erscheinungen selbst verwandt, ähnlich sein müssen. Wie das? Das wissen wir freilich nicht zu sagen; aber daß es so ist, scheint unbezweifelbar gewiß.

Auf diesem Punkt steht unser aller gemeine Weltansicht. Und da jenes Wie dieser Verwandtschaft zwischen Wesen und Schein so unbeantwortbar sich erweist, — so läßt man's nachgerade gut sein und fragt nicht mehr die vergebliche Frage. — Die alte Atomistik,

die in den mathematischen Elementen, Raumerfüllungen, Größen, Zahlen, Bewegungen das Wesen, die Substanz der Erscheinungen der Wahrnehmungswelt zu erkennen meinte, verliert als Metaphysik ihre Kraft und behält nur physisch empirische Gültigkeit eben als Erscheinungsbestandteil. Die Wahrheit selbst liegt höher, tiefer, — aber in unzugänglicher Finsternis.

23. Das Wissen in der Religion und das Wissen wider die Religion.

Immer mehr drängt sich's mir auf, daß die Theologen und wirklich auch die Pfarrer der Gegenwart Männer und Lehrer einer übernatürlichen Erkenntnis, Träger der Offenbarung als einer wirklichen und wahren Philosophie sein sollen. Wie die alten Orthodoxen sagten: die allgemeine Kirche soll sie pios, aber die theologischen Studien sollen sie doctos machen. Nur freilich, daß diese das doctum esse des echten Theologen und Geistlichen, des Priesters für biblische Gelehrsamkeit hielten. Dem gegenüber wird die Theologie der Zukunft das ganze Bibelstudium, alle Schriftgelehrsamkeit wohl endlich einmal auf ihren wahren Wert reduzieren. Was auch im einzelnen die Hyperkritik zuviel zweifeln und verneinen mag, im Großen sind die natürlichen Elemente der geschichtlichen Hüllen in den Glaubens- und Hoffnungs- und Ehrfurcht-Gedanken der ältesten Kirche für die ganze gesunde Gemeinde der Gegenwart aufgedeckt und über alle Zweifel hinaus gewiß. Damit stürzt die alte Begründung der Offenbarungsbehauptungen, der Glaubenslehren, der frommen Meinungen der ersten Gemeinde zusammen. Die Schrift lehrt uns, was sie glaubten, wie sie sich das Geheimnis des wahren übernatürlichen Menschheitlebens, der Geschichte vorstellten. Wir werden innerlich mit ihnen verbunden und Eine Gemeinde, Ein göttliches Reich bilden, Ein heiliges Leben des Kampfes und der Leiden, aber doch seliger Hoffnung führen können, und doch wissenschaftlich ganz anders denken, vor-

stellen, erkennen. — Es ist ein Irrtum der Trägheit oder des Vorurteils, daß die echten Theologen dieser Tage bei der Wissenschaft dieser Jahrhunderte es mit besonders tiefem und kräftigem und giftigem bösen Willen, mit dämonischen, teuflischen Verführern und Verführten zu thun haben. Sondern in dieser Hinsicht steht es wie zu allen Zeiten, — daß der natürliche Mensch taub ist und sich sträubt; — schon Platon und die Stoiker wußten das. Das gilt von den jetzigen Führern, wie von der Menge. Aber man darf sagen: von den Führern, den wirklichen Forschern bei weitem am wenigsten; denn sie sind schon durch die Wahrhaftigkeit, die jetzt herrscht, und durch die Aufrichtigkeit und die angestrengte ernste Arbeit und das jeden von ihnen zu Zeiten überkommende Gefühl des Dunkels dieser Welt — dem Jenseits genähert. Ihnen gegenüber hat eben der Theolog zu lernen: — selbst strenge zu prüfen und alles fallen zu lassen, was unhaltbar ist. Nicht sowohl in den alten jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäern, als vielmehr etwa in den griechischen Philosophen und Weisen der platonischen und stoischen Schulen ihre Vorbilder, die Anfänger einer Belehrung zur Erweckung, Erleuchtung, einer Erziehung, wie sie für unsre Heidenchristen und besonders für unser Weltalter not thut, zu erkennen. Im Grunde thaten das schon die besten der Kirchenväter trotz ihres rabbinischen Unterrichts und seiner Vorurteile.

Freilich bleibt es ja ganz richtig, daß, wenn wir etwa wirklich eine geheime Wahrheit glauben, welche mein Leben erhöht, verklärt, heiligt, heroisch und ernst macht, mich verwandelt und beseligt, und eben doch mein Glauben mir ewiges Heil und Leben vermittelt, — dann für uns selbst wenig oder nichts darauf ankommt, ob wir imstande sind oder nicht: zu beweisen, irgendwie wissenschaftlich zu begründen, daß diese Wahrheit Wahrheit sei. In diesem Sinne ist für jeden von uns die Wissenschaft in keinen Vergleich zu stellen mit dem wahren echten Glauben. — Aber der Erweckte und Wieder-

geborne soll sich ja nicht auf sich selbst zurückziehen, sondern für andre leben und wirken, lieben und in der Liebe, im Gefühl der Gemeinschaft mit allen thätig sein. Da nun kommt sehr viel auf das Beweisen-können an und auf das Gewißsein in wissenschaftlicher Erkenntnis, in zu irgend einer Allgemein-Gültigkeit zu erhebender Gewißheit und Erleuchtung. Und auch für uns selbst. Jene rein individuell persönliche Gewißheit, wie sie durch ein starkes Gemütserlebnis das Glauben — den Glauben als doch auch ein Fürwahrhalten gewisser Wahrheit in sich schließend, in mir oder dir hervorbringt, — läßt doch für die Frage Raum: Ist wirklich wahr, was ich für wahr halte? Und hier tritt nun wieder die Eigentümlichkeit dieses Zeitalters hervor, die niemand ändern kann, in der das Forschen, Prüfen und Wissen so mächtig sind und so viel Offenbarungen der sinnlichen Erfahrungswelt immer neu und verwunderlich uns überströmen und Fragen erregen. In dieser Zeit wird viel öfter als in mancher frühern diese Frage auch in den Frömmsten der Frommen aufbrechen, — und, wenn auch nicht Zweifel und Mißtrauen in den Kern und das Wesentliche des Erlebnisses der Erweckung und Verwandlung des innern Lebens, — doch die Frage: ob etwa in dem Element des übernatürlichen Lebens, das ein Fürwahrhalten ist, ein Behaupten von Gedanken, Urteilen, also doch Erkenntnisart hat, — alles sicher und unerschütterlich fest und hell und klar und durchdacht und verstanden ist?

Ich möchte glauben, daß Semmler, wenn man seine Gestalt etwas idealisiert, reinigt und hebt, dann etwa den Anfang dieses Erkennens der echten Theologie, wie sie unter uns erwachsen soll, darstellt. Er möchte von der wirklichen, geschichlich-christlich-kirchlichen Frömmigkeit die unvollkommnen Erkenntniselemente und die Behauptungen, die nicht innerliches Erlebnis des persönlichen und Gemeinschaftsgeistes sind, absondern und ausscheiden.

Wie aber! Wenn am Ende zur Frömmigkeit, Heiligung und

Beseligung gar kein Wissen gehört? Das wäre dann freilich eine reine Gefühlsreligion. Aber christliche Religion und Theologie könnte das nicht sein. Christo glauben heißt ja seiner Belehrung glauben, und an Christum glauben setzt eine Erkenntnis Christi, also einer geschichtlichen Wirklichkeit voraus. Oder wäre es möglich, wirklich von Christo, von seiner Kirche, der Heilsgemeinschaft erweckt, geheiligt, beseligt zu werden ohne Erleuchtung? Da müßte etwa reines, vollkommnes Hoffen in uns entzündet und genährt werden, das uns durch den Tod trüge und durch unser Leben sich andern mitteilte, uns auch von den Begierden und Bestrebungen des natürlichen, sterblichen Menschenlebens völlig frei machte. Aber wäre das ohne Erkenntnis denkbar? Und könnte ein volles Zutrauen zur Verkündigung, — zur erweckenden und belebenden Wirkung Christi oder der Kirche ganz ohne Erkenntnis Christi oder der Kirche möglich sein?

Es ist ja richtig, daß gewisse Sphären des Wissens und der Wahrheit, also gewisse Wissenschaften für die Frömmigkeit, die Heiligung und Beseligung des Christen durchaus keine Bedeutung, keinen Wert haben. So die Größenlehre und Meßkunst, so aber auch die Chemie und Mineralogie und Botanik und Zoologie, — selbst die Astronomie und Geologie. — Aber wie? gilt das auch von allem, was Anthropologie heißen kann, von der Erkenntnis des Menschen? — Die Selbsterkenntnis, die persönliche, mag noch etwas anderes sein, aber irgendwie wird doch Erkenntnis der Menschheit dabei vorausgesetzt, darin enthalten sein.

So beginnt schon mit der Physiologie, der Wissenschaft vom Leben die Frage sich zu erheben, ob dieses Wissen und seine Wahrheit gänzlich gleichgültig ist für den Frommen als solchen, für den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, das wirkliche Erlöst-, Befreitwerden von Erde und Tod, von der Herrschaft der Lust und der Triebe.

Wohl. Aber vielleicht kann das Glaubensleben und sein

innerliches Licht in die natürliche Sphäre dieses irdischen Menschenlebens hineinleuchten und so die Physiologie vertiefen und verklären. Nicht aber kann die natürliche Lebenswissenschaft irgendwie das Leben und die Wahrheit der Frömmigkeit, der Religion, des Glaubens und Hoffens begründen oder stützen. Wie dieses natürliche Leben im Tode endigt, so endigt und mündet da auch die natürliche Physiologie. Und so ist auch diese Wissenschaft noch und so wohl die ganze natürliche Anthropologie der Religion, der Frömmigkeit, der Offenbarung, der Erweckung zum Glauben, Hoffen, Lieben, zum ewigen Leben aus der Gnade und dem Licht dieser zweiten Geburt doch völlig fremd, gegen sie gleichgültig, vielleicht gar feindlich. Wer sich darin vertieft und sich diesen Forschungen ergibt, der versinkt darin und verfällt dem Tode mit seinem Wissen und ganzen Bewußtsein. Wie viele wissenschaftliche und gelehrte Forscher haben sich für ganz sterbliche, vergängliche Erscheinungen gehalten.

Und so sind wohl vielfach auch die andern Wissenschaften, die Geologie und die Astronomie und die Zoologie, nicht nur der Frömmigkeit, wenigstens der christlichen, dem Glauben an Christus und die Heilsgemeinschaft und der Hoffnung auf das ewige Leben und das Himmelreich nicht nur fremd, sondern auch feindlich, — das heißt: sie gefährden sie und verdunkeln sie, ohne daß da Wille darin sei, durch ihre wirkliche Natur, ihren Inhalt, ihre Gewißheiten, ihre Wahrheit; da sie wahr und wirklich sind, — scheint der christliche Glaube und das christliche Hoffen und Lieben, das fromme Leben und Licht nicht wahrhaft möglich, nicht echt sein zu können. Offenbar doch, weil in dieser christlichen Frömmigkeit und heiligen Hoffnung Erkenntnisbehauptungen eingeschlossen scheinen, die von jenen Wissenschaften widerlegt werden.

Da wäre es nun freilich beruhigend, könnten wir sagen: nein! das kann gar nicht sein; denn in der christlichen Frömmigkeit ist keine Erkenntnisbehauptung, kein wirkliches Wissenslicht

Wahrheitslicht enthalten. — Aber das ist nicht durchführbar. Das neue, beseligende und erlösende Leben bringt Licht und Wissen in der Hoffnung und dem Glauben und der heiligen Liebe mit sich.

Also: wie die natürlichen Wissenschaften und ihre Wahrheit dieses übernatürliche Leben der Geschichte und Erziehung, der geistlichen Erweckung nicht begründen und stützen können, als wüchse es von selbst aus diesen in jedem Forscher hervor, — so werden wir mehr sagen müssen: nämlich, daß das Werden des Erweckungslebens in uns sogar einen Kampf zu bestehen hat gegen die natürlichen Wissenschaften und ihre Wahrheit, gegen die Behauptungen und besonders die Verneinungen unsrer ganzen sinnlich-verständigen Forschung. Dieses Bewußtsein fehlt bis jetzt bei den Forschern wie bei den Gläubigen. Man will dasselbe nicht an sich kommen lassen, als ob ein Zwiespalt sein könnte zwischen Wahrheit und Heil und Seligkeit, zwischen Irdischem und Himmlischem, Zeitlichem, Vergänglichem und Ewigem, Natürlichem und Geistlichem, Geschichtlichem. Vollends jetzt, da die Wissenschaften so fröhlich gedeihen. Und doch drängt sich's mehr und mehr auf, daß jenes Verhältnis der Fremdheit nicht nur, sondern einer gewissen Feindseligkeit zwischen der natürlichen Wahrheit und ihren Wissenschaften und dem geistlichen Leben und seinen Hoffnungen und Forderungen besteht, — also zwischen zwei Wahrheitssphären, der wirklichen Wahrheit und einer idealen jenseitigen, zwischen der natürlichen Erscheinungswahrheit und der Wahrheit eines innerlichen Geheimnisses. — Ein Zwiespalt zweier Wahrheitssphären in der Menschheit. Man kann sagen: in zwei Verneinungen und Bejahungen, die bezüglich des menschlichen Wesens und Lebens miteinander in Widerspruch und Kampf treten: Sterblichkeit und Unsterblichkeit und Freiheit und Unfreiheit. Die natürliche Wissenschaft behauptet uns sterblich, vergänglich; das christliche fromme Bewußtsein unsterblich, ewig. Die natürliche Wissenschaft behauptet uns unfrei, das fromme Selbstbewußtsein des Glaubens und der Liebe frei.

Immerhin konnte sonst die natürliche Erfahrungswissenschaft dem menschlichen Geschlecht eine gewisse Ewigkeit, Unsterblichkeit zugestehen. Die Gestirne erschienen ja ewig. Jetzt ist das nicht mehr der Fall. Sondern auch jeder Stern ist geworden und vergeht, — auch die Welt des Himmels, der Sterne gehört zur Welt der γένεσις und φθορά, d. h. zur Natur. So konnte auch ehemals die Menschheit als frei, als göttlich gelten, jetzt nicht mehr; sie ist ein Naturprodukt der Naturprodukte. Nur die Unsterblichkeit der Materie und ihrer Kräfte gilt für den Menschen wie für alle natürlichen Dinge.

Das ist der Zwiespalt in der Lehre vom Menschen in dem Selbstbewußtsein, aus dem sich ein Kampf zwischen zwei Welt- und Lebensansichten entwickelt. Was an beiden Wahrheit ist und Wissen, das muß ja ganz gelten; nur was Verneinung des Jenseitigen jeder Sphäre ist, braucht vielleicht nicht zu gelten. Vielleicht können ja beide, richtig begrenzt, gelten und miteinander bestehen, wenn auch in Gewissem wirklich widereinander, eins durch das andere beschränkt.

Aber ganz ohne eine besondere ihm eigne Wahrheit und Erkenntnis kann das fromme christliche Bewußtsein unmöglich auskommen! Was die Christen Glauben, Hoffen, Lieben nennen, Leben aus Erweckung, Bekehrung, Wiedergeburt, kann nicht sein ohne ein objektives Bewußtseinselement darin. Also immerhin zwei Wahrheitssphären, äußeres und inneres Licht, also auch zwei Wissenssphären, wenn man auch so sich die Wörter deutet, daß man die eine die Wissenssphäre nennt, und die andere die Gaubenssphäre, jene das Erfahrungswissen, diese die Offenbarung des Geheimnisses, des Zukünftigen, Werdenden, Embryonischen.

Die christliche Frömmigkeit, Glaubenslehre und Theologie ist nun aber nicht gänzlich übernatürlicher, idealer Art, sondern geschichtlich! Das macht nun, daß sie, diese geheime innerliche Erkenntnissphäre doch aussieht, als wäre sie nur ein Teil und Glied

der natürlichen, der allgemein-menschlichen Erfahrung. Aber da hat nun das letzte Jahrhundert gezeigt, daß wenn man die christliche Theologie, die Religionslehre der Frommen so auffaßt und nur so, und wenn man die Geschichte und das geschichtliche Wissen so auffaßt und nur so, dann die religiöse Selbsterkenntnis nicht Stand hält, sondern verschwindet und erstirbt. Und mit dem übernatürlichen Geist in uns verschwindet auch der überweltliche Gott. So ist der Weltgeist Alles in Allem.

Wie gelangt das fromme, heilige Bewußtsein dazu, daß es seine geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit wirklich abscheidet von der natürlichen dieses Lebens und seiner irdischen Erfahrungswelt? Unmöglich innerhalb des natürlichen allgemeinen Erfahrungsbewußtseins als solchen! Nur durch das beurteilende Bewußtsein, Nachdenken, Besinnen, das metaphysische philosophische Erkennen, Innewerden des reinen Jenseits, das jene Wirklichkeit, die natürliche, nicht ist. Ohne das gibt es kein geschichtlich-übernatürliches Bewußtsein, wenn auch jenes in diesem, zugleich mit ihm entsteht. Denn jedenfalls entsteht in uns wirklichen Erdenmenschen jenes Idealbewußtsein Gottes, der göttlichen vollkommenen Wahrheit nie anders als innerhalb des geschichtlichen Lebens und zwar eben des religiösen Lebens — nie ohne Erziehung, Erweckung.

So ist ohne Philosophie, Metaphysik keine Theologie möglich, keine Offenbarungslehre, Glaubens- und Hoffnungslehre, keine Erleuchtung. Es versteht sich, daß es auf die Gestalt der Schulwissenschaft nicht ankommt. Vielmehr taugt diese selten viel. Luther und J. Böhme waren Philosophen so gut wie Meister Ekkhart und Augustin.

Wenn man in der Gegenwart dieses verkennt und schon der Pietismus es verkannte, so machte sich in diesem Verkennen immer wieder der alte Wahn geltend, den schon Platon bekämpfte, man könne der Seele des Menschen ein ganz neues Auge künstlich einsetzen, da doch die Beseligung und Erlösung nie in etwas Andrem

bestehen kann, als daß das träumende oder fast ganz erstorbene und todkranke Leben des himmlischen, ewigen Geschöpfs Gottes in uns, das nicht Naturprodukt ist, sondern in diesem nur als in seiner Hülle wohnt und vorläufig erhalten und gerettet ist und nun um die Wiedergeburt ringen und kämpfen kann, wenn geschichtliche Erweckungshilfe der Heroen, der Traum- und Visionsweisheit wirksam wird, — daß dieses innerliche geheime Leben geweckt, erzeugt, befruchtet wird. Und das sind nicht Bilder wie Herbart meint, sondern sehr eigentliche Ausdrücke für die echte geschichtliche Verwandlung selbst.

Die christliche Frömmigkeit und selige Dankbarkeit möchte dem Gründer der Kirche, dieser Erweckung und Beseligung, die allerhöchste aller Wirkungen zuschreiben, aber sie geht über das Maß der Wahrheit hinaus! Der Erlöser ist doch nicht als solcher ein zweiter Schöpfer, so daß der erste Gott nur die Natur, der zweite aber das Leben der Gnade und Ewigkeit schüfe, in jenem natürlichen Leben als seiner Hülle. Sondern der Erlöser ist Mittler und Held! — Wiedererwecker der dem Tode, der Sterblichkeit verfallenen Menschheit. — Das eigentliche Wesen des religiösen Wissens und seiner Wahrheit auch des christlichen, ist dieses, daß es nie bloß objektives Bewußtsein im Gegensatz gegen das subjektive (Gefühl) ist. Sondern immer subjektiv-objektiv.

24. Die Bedeutung der neuern Kosmologie.

Das Einzige, das wirklich die Naturforschung und Naturwissenschaft unsres Jahrhunderts von der der Alten, insbesondere der Griechen unterscheidet, und eine scharfe Begrenzung und auch recht tiefe Kluft bildet, — ist die Kosmologie der Astronomen. Es ist ein Irrtum, wenn man meint, das sei unrichtig, und auf die Lehre des Kopernikus komme für unsre Weisheit nichts an. Die Zertrümmerung des alten κόσμος, des Fixsternhimmels oder des eigentlichen Weltganzen ist ein furchtbares Ereignis für das

Leben der Menschheit, wenn auch das Sonnensystem in gewissem Sinne dasselbe bleibt, selbst mit der Gravitationslehre. Alles übrige ist durchaus nicht von dieser Bedeutung. Die großartige mechanische Physik ist doch durchaus in den Gedanken der Griechen angelegt und in vielen ihrer Gebiete eine ganz unerwartete und verwunderliche Entfaltung, Entwicklung von Grundvorstellungen, die keinem griechischen Forscher fremd waren. So ist ja selbst die Gravitation schon von alten Astronomen angedeutet. Sie würden wohl erstaunen und vieles herrlich und entzückend finden, — aber eine neue Welt, eine ganz verwandelte Natur wäre da nirgends. Die irdischen Erscheinungen sind eben wirklich dieselben geblieben, und induziert und auch gerechnet und gemessen haben die Alten wie wir, wenn auch nicht so viel und so genau, — nur experimentiert haben sie wenig, und zu einer Kunst haben sie wohl das Messen und Rechnen und selbst das Beobachten und Zerlegen — aber nicht das Experimentieren ausgebildet. — Nur das Aufgeben des Fixsternhimmels, die Ausdehnung der Natur in das für uns schlechthin Unermeßliche (in diesem Sinn wirklich Unendliche) das hat uns, unser Natur- und Weltverständnis bis in die Tiefen verwirrt und verdunkelt.

25. Die Notwendigkeit und die Willkür verhüllen uns in dieser Welt das Himmelreich.

Die rätselhafte Hülle, die uns in unsrem irdischen Bewußtsein und verständigen Wissen das Himmelreich, die göttliche Wirklichkeit verdeckt, steht in zwei Begriffen, — dem der Notwendigkeit und dem der Willkür (und damit der Zufälligkeit). Platon dachte fast nur an den ersten dieser Begriffe, die ἀνάγκη. Unser neuester Idealismus ist auch der Zufälligkeit inne geworden, — aber er faßt sie wie die Notwendigkeit als Naturbegriff. Aber sein eigentümliches Wesen liegt im Gedanken der Willkür, — die nicht die Hülle der Natur, sondern die unsrer wirklichen Geschichte ist! —

Diese ganze Erdenwelt ruht in Notwendigkeit und Willkür als in ihren Angeln! Auf lauter mechanischer Notwendigkeit ruht dieses Leben, es gipfelt in Willkür als in seinem Endzweck, also seinem letzten idealen Grund. Willkürliches Bewegen, sich Bewegen — das ist das Leben der Tiere, des eigentlichen ζῶον. Mögen auch alle Bewegungen zuletzt dem pflanzlichen Leben, der Erhaltung des Gattungslebens dienen: — die Herrlichkeit der Tierheit ist doch die Willkür. Und im Spiel und Gesang der Vögel macht sie sich in der That von jenem Dienste los, und so in der ganzen wilden Tierwelt, — und gänzlich, im natürlichen Menschen! Die Menschenwillkür ist das Höchste auf der Erde, so erstaunlich, daß sie vom Forscher notwendig einmal bezweifelt wird. Und dennoch ruht die ganze geschichtliche irdische Wirklichkeit auf Willkür, — einem sich Losmachen von den Notwendigkeiten des natürlichen Lebens. Und alle Technik und Klugheit ist dazu da, uns selbst von der allgemeinen natürlichen Mechanik, dem Grund des natürlichen Lebens loszumachen, ihre Gewalt zu überwinden, — freilich durch sie selbst, indem sie gegen sich selbst dienstbar gemacht wird.

Unsre gegenwärtige Frömmigkeit und Theologie sucht nun wohl diese Notwendigkeit zu idealisieren und teleologisch sie als reiner, freier Güte Gottes dienstbar zu enthüllen. Aber die Willkür vernachlässigt sie oder glaubt sie leugnen zu sollen. Sie scheut eben von alters her den Gedanken der Zufälligkeit, und der bricht mit der Willkür auf. — Die Versuche des neuesten Idealismus, — alle Wirklichkeit auf den Willen zu gründen, — ob geschichtlich optimistisch, oder naturalistisch im Pessimismus — lenken endlich wieder in das Bewußtsein der Willkür als eines Grundgedankens zurück. So mag die Zufälligkeit dieser Welt, der Erdenwirklichkeit und ihres Lebens zuletzt verständlich werden. Die Menschengeschichte, alle menschliche Lebenswirklichkeit, ruht ja auf Willkür als einem alldurchdringenden unentbehrlichen Element alles

eigentümlich Menschlichen, ein οὐκ ἄνευ so gut wie die ἀνάγκη. In der That ist eben dieses auch die ἀρχὴ τῆς κινήσεως, die Platon als das eigentliche Wesen der ψυχή im Phädrus aufstellt, — es ist nicht die sogen. Bewegungskraft, sondern Bewegungsmacht. —

Die Willkür gehört nun eben auch zu dem, was die Seele wahrhaftig wirklich ist, ganz zur Sphäre des Selbstbewußtseins. Darin liegt, daß in den Tieren nur noch der Schatten davon ist, und so freilich auch in dem tierischen, ganz natürlichen, ungeschichtlichen, ungeistlichen Menschen. Sofern Willkür irgendwie in der Natur, im sogen. körperlichen Leben ist, ist Wesen an sich, Übernatürliches in ihr. Auch in den Pflanzen und Krystallen in Fels und Meer, Berg und Thal, Sturm und Gewitter.

Es ist ein Irrtum, wenn die Physiker meinen, in ihren Objekten, den Naturerscheinungen als solchen — Willkür wahrnehmen zu können, suchen zu müssen. Er nimmt statt dessen höchstens Zufälligkeiten wahr, und diese sind nur Grundlosigkeiten, und der Physiker hat recht, darin nicht Mangel der Begründung der Notwendigkeit anzuerkennen, sondern nur Mangel des Wissens. Als Physiker verneint er insofern die Willkür als Grund wirklicher Zufälligkeit; aber als forschender, suchender, erkennender Geist, als ein Wesen der Idealwelt, der Geschichte, der Kämpfe und Zweifel und Dunkelheiten und Müdigkeit und Verzweiflung oder Hoffnung kennt er doch die Willkür wohl, aber nur in der Sphäre des ganz Innerlichen, nie des Draußen als solchen.

26. Uns fehlt der persönliche Gott, die persönliche Vorsehung.

Man kann sich wohl so ausdrücken, daß das Trübe des gegenwärtigen Menschenlebens darin zusammengefaßt ist, daß uns die persönliche Gottheit fehlt. Es gehört zum Idealisieren dieser Welt im Sinn einer poetischen Fälschung, wenn man den per-

sönlichen Gott oder, wie die Alten, persönliche Götter behauptet. Diese freilich waren mehr individuell vorgestellt als persönlich gedacht, sie waren herzlos, gesetzlos. Wie leicht wäre das Leben und Sterben und auch Leiden des Lebens, wenn sie persönliche Schickungen, Fügungen der Vorsehung wären. Das Dunkle und Harte des Erdenlebens liegt eben darin, daß unsre Schicksale diesen Charakter nicht haben, sondern den der zufälligen Notwendigkeit, unpersönlichen, herzlosen Natürlichkeit. Das ist das Wahre des Atheismus im Sinn der empirischen Erforschung der Wirklichkeit. Gott, Götter, göttliches Wirken und Herrschen und Helfen ist nicht da. Das Dasein, die Existenz fehlt, das Erscheinen nicht nur, sondern auch das persönliche Wirken. Mag auch immerhin das Sein, die Idee Wahrheit behalten. — Die frommen Christen unsrer Tage verneinen diese Herbheit des Erdenlebens. Sie stützen sich dafür wohl auf heilige Sprüche, als die ein Geheimnis offenbaren und gewährleisten sollen, daß es trotz alles Scheins so ist. Aber sie meinen doch auch, in ihrem eignen persönlichen Leben Erfahrungen zu machen, die jene herben und düstern Behauptungen widerlegen. Zuerst nun doch jedenfalls nur widerlegen eben für das persönliche individuelle Leben dieser Frommen selbst. Dasselbe würde also eine Ausnahme bilden, oder doch eine besondere Differenz, eine species zu jenem genus der allgemeinen Menschenerfahrung, die nur Erfahrung eines Lebens unter unpersönlicher Naturherrschaft ist. Es wäre das Leben der Frommen eine species des genus Menschenleben, ähnlich wie der Mensch eine species im Tierreich, nämlich eine wirklich höhere species. Und die Differenz wäre hier eben eine neue höhere Form, ein neues Prinzip, also ein neues genus, gegenüber dem das alte allgemeine genus nur Materie wäre. Also in der That mehr als nur Eine von vielen species, durch ein accidens von den andern unterschieden; vielmehr ein neues genus.

Aber so will der Fromme dieser Tage seine Behauptung nicht

verstanden wissen. Er behauptet vielmehr, daß alles natürliche Menschenleben unter persönlicher Gottesherrschaft stehe und von der Vorsehung in allen Stücken bewacht und versorgt sei. Nur daß dieses ein Geheimnis sei, das nicht so leicht zu erkennen. Ihnen aber, den Frommen, decke es sich wenigstens hie und da besonders im eignen Leben auf, und so jedem, der fromm, erweckt, erleuchtet, geheiligt, geweiht werde. Ihm deckt sich die persönliche Herrschaft Gottes auf, aber sie beginnt nicht erst jetzt, sondern sie war immer da und bleibt auch immer dieselbe. Dem gegenüber nun wird der Erfahrungsforscher an seiner Behauptung festhalten. Er möchte sagen: Wenn ihr euch auf euch selbst und euer Leben als ein frommes und damit etwa als ein verwandeltes, verklärtes zurückzöget und beschränktet, so möchten wir dem unser Ohr leihen und, soweit etwa auch uns von außen oder unten, wie ihr meint, möglich ist, zusehen und prüfen, ob sich das bestätigt, ob sich's so verhält, daß euer Leben und seine Schickungen andern Charakter, mehr Schönheit, Teleologie, wahres Glück, Harmonie, Wohlfahrt zeigt als das unsrige und das der Menge. Aber wenn ihr für dieses selbst jene idealischen Behauptungen anwenden wollt, so widersprechen wir nach zahllosen Erfahrungen der Geschichte und der Gegenwart. Aber in der That auch für euch selbst hält es schwer, derartige Differenz wahrzunehmen. Ist es doch euerm Religionsstifter schon so hart ergangen und weiter den vielen Märtyrern, und noch heute geht es euch wie uns allen; und wenn ihr die sinnlichen Leiden für nichtig achtet, so sind ja auch die übersinnlichen der Unwissenheit, der Unfähigkeit, das Böse, diese Täuschungen zum Heil aller zu besiegen euch nicht erspart, und eure Kinder verderben nach euerm eignen Urteil ganz wie die unsrigen, und ganze Völker gehen zu Grunde, und mitten aus der christlichen Frömmigkeit wächst Aberglaube empor, und ihr steht ratlos, ihr haltet diese und jene, euch für verloren und von Gott verlassen oder dem Verderben hingegeben. Es ist nun unmöglich, daß ein Erfahrungsforscher

unsrer Tage dieses trübe Gesamturteil über dieses irdische Menschenleben sich je wieder ernstlich in Frage stellen läßt. Es ist aber klar, daß aus diesem festen, klaren Erfahrungsresultat für die Geschichte Ungeheures erwächst. Nicht als hätten nicht von jeher die Erfahrungswirklichkeiten trotz idealisierender Vorurteile sich geltend gemacht. In allen Geschichtserzählungen ist ja vielmehr die einfache Erfahrung unbewußt vorausgesetzt und durchzieht das Ganze. Aber dennoch schwebte besonders in den letzten Jahrhunderten oder wohl überhaupt in der Christenheit über allem dem das idealisierende Vorurteil wie ein Gesetz und höhere Forderung und Geheimwahrheit. Wird es beseitigt, so wird doch eine Hülle von der Geschichte weggerissen, die wir über derselben stets ausgebreitet sahen. Das nun geht eben jetzt vor sich. Darüber erschrecken die Frommen. Und schon in ältern Zeiten erschrak das Idealbewußtsein, wenn etwa von gewissen Aristotelikern, von Averroes und Pomponazzio die göttliche Vorsehung beschränkt, die besondere irdische Wirklichkeit über ihre herrliche Sphäre hinaus — unter dieselbe erniedrigt wurde. Dennoch waren diese schon damals die Vertreter der echten ungefälschten Erfahrung. In dieser Äußerlichkeit, dieser Niedrigkeit steht in der That unser natürliches, individuelles Menschenleben. Der natürlichen Erfahrung und Welt fehlt der persönliche Gott, wie auch persönliche Götter. Da ist keiner, der wahre, volle Macht hätte, kein Herz, das zugleich volle Naturherrschaft hätte, auch nicht Einer. Wie nun? Geht etwa mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins, des Gewissens die persönliche Gottheit über uns auf? Sei es, daß wir von nun an erst ihr Dasein verspüren, oder daß wir selbst erst jetzt in den Bereich, die Sphäre dieses göttlichen, persönlichen Daseins und Wirkens, der Gottes-Herrschaft, -Wirklichkeit eintreten. Wie wird der Empiriker hier urteilen müssen? Zunächst verneinen, daß aus diesem Bewußtsein ein Dasein, Wirklichkeit der persönlichen Gottheit in dieser natürlichen Erdenwelt und ihrem Leben hervorgehen oder geschlossen

werden könne. Denn diese Erfahrung bleibt, was sie ist; und sie ist eben gottlos, Natur, Notwendigkeit und Zufall. Aber wie nun? Wenn wirklich im sittlichen Bewußtwerden Übernatürliches offenbar würde, so läge doch darin, daß jenes im individuellen natürlichen Menschen aufgeht, daß also auch Gottheit in dieser Welt wirkt, wenn auch nicht persönlich erscheint, doch ins Persönliche wirkt, persönliches Leben weckt. Also wohl: nicht Vorsehung und Weltregierung, aber doch: Gesetzgebung und Gericht. Aber das sittliche Gesetz beherrscht das Reich der Geschichte nicht. Das Ideale ist nicht wirklich, und das Wirkliche nicht ideal. Keine Vorsehung, keine göttliche Weltregierung, also auch keine göttliche Weltschöpfung, Menschenschöpfung. Und es fehlt uns nicht nur die persönliche Gottheit, der Gott über der Welt, sondern sogar die Gottheit überhaupt, die Wahrheit im idealen, absoluten Sinn. Die Begriffe sind nur Schattenbilder, das Gesetz des Denkens nur das der Trägheit, was ist, ist, der Unwirksamkeit, des toten Seins. Es fehlen ὄντως ὄντα, es fehlt das ὄντως εἶναι, es fehlen die Dinge an sich, der ideale, reine Geist, das intellektuelle Anschauen. Dieses natürliche Menschenleben ist durchaus gottlos, im Tode.

Das wirklich persönliche Verhältnis zu einer Gottheit, zu einem persönlichen Gott, ist also ein Bewußtsein, das dieser Welt gar nicht angehört und diesem natürlichen Leben nicht, sondern in demselben nur aus dem Schlaf, dem Tode, der Strafe erweckt werden kann als ein Leben in Hoffnung, in der verhüllten Zukunft als in einem Mutterschoß. Das Persönlichkeits-Bewußtsein gehört eben dieser Welt der Natur nicht an, bleibt daher auch in der Natur ein Fremdling, etwas Unmögliches, Unwirkliches, Unnatürliches.

27. Wie ist eine absolute Teleologie denkbar?

Fordert nicht die absolute Teleologie durchaus einen vollkommenen Endzweck? ein τέλος τέλειον, — also nicht unendliche

Ferne, unendliches Draußen und Diesseits, Trennung, Entzweiung, Zwischenraum. Allerdings wohl. Aber dieser wahre Endzweck, die Vollendung schließt nicht aus, daß er nicht als ewiges Leben die vollkommne intelligible Zeitlichkeit (und selbst Räumlichkeit) in sich schließt, — also die Unendlichkeit als Vollkommenheit, Schrankenlosigkeit, Unerschöpflichkeit, — das Leben haben in sich selber — darin auch absolutes Wachstum, ein intelligibles, himmlisches, innerliches Wachsen, Zunehmen ohne Maß, ohne Schranke. Oder wäre doch auch hier der Kreislauf das wahrhaft Göttliche, wie in Gott, so im Geisterreich? Wie ja auch der rechte reife Mann, Held und Künstler nicht wachsen will, sondern sich selbst erhalten und das Mittel dazu, also zum Wirken und Vermitteln und Wecken und Helfen und zum Geburtshelferdienst. Denn Gott allein ist der Vater der Geister und die ewige Natur die Mutter. Wird nicht in diesem Sinn von jeher das ewige Leben und seine Seligkeit als der vollkommene Friede, die Ruhe Gottes bezeichnet? — Da ist kein Wünschen, Bedürfen, keine Verwandlung weiter, — kein Werden, sondern ein Leben, das Sein ist. Daß der reine naturalistische Empirismus von einer solchen Teleologie, einer Notwendigkeit des Höchsten und Besten in Allem und Jedem nichts weiß, ist einleuchtend. Teleologie im Einzelnen leugnet er nicht. Aber im großen und ganzen erhält sich höchstens Alles, auch das Lebendige vielleicht in immer bessern zweckmäßigeren Formen, aber der Tod erhält sich im Gleichgewicht mit dem Leben. Eine ideale Notwendigkeit als höchste göttliche Vollkommenheit der Weltalls kennt die Erfahrungswissenschaft nicht. Die Gestirne mögen sterben wie die Menschen — am Ende dieser Sternenhimmel wie diese Vernunft — diese Welt und Wissenschaft selbst. Es könnte am Ende nur der Staub, das Tote bleiben; für das Leben und die Vernunft gab es vielleicht nur eine versiegende Quelle, ein glückliches Gewebe, das vielleicht so nie wieder kehrt. Eine glückliche Kombination. Es könnte anders sein. Das Schicksal, das Glück hilft.

Die vielen selbständigen weil unendlichen Erscheinungsreihen treffen sich mitunter zu herrlichen Resultaten. So freuen wir uns der Menschheit, — der wirklichen Geschichte derselben, ihrer seltsamen Schicksale.

28. Wie kann ewiges Leben sein?

Alles vergehet. Wie kann P. Gerhardt fortfahren: „Gott aber stehet ohn' alles Wanken?" Wie kann ewiges Leben sein?

Kant läßt die Substantialität des wirklichen Ich, der Seele, fahren wie Hume, — und reduziert jene auf ihren Schein in dem räumlichen Körper, der Materie und auf den andern Schein im reinen Ich. Alles übrige ist zeitlich, nichtig. So sind Spinoza, Heraklit, Demokrit, Hegel, Kant, Hobbes einig! Materialismus, Naturalismus. Alles Heroentum, Glaube = Schwärmerei. Vanitas vanitatum et omnia vanitas. Nirwana. — Ich kann das Heroentum durch Freiheit und Gesetz als innerliche Substanz nicht herstellen, wenn ich es im Bewußtsein, im Geist, zerstört und aufgegeben habe, d. h. im Leben, im wirklichen Dasein in der Geschichte. Das Gebot setzt ewiges Leben voraus, so gut wie die Freiheit intelligibles Leben. — Göttliches Leben, in dem nichts vergeht und entsteht, und göttliches Leben, in dem gerade das Vergehen und Entstehen erst Wahrheit hat, Gesetzgebung, Gericht, Begnadigung. — Wie ist das vereinbar? Ein unveränderliches Leben, das doch wirklich anderes verändert, verwandelt, schafft, zurückzieht, bannt.

29. Wie ist das Werden ewigen Lebens denkbar?

Gewiß, Ich, dieses individuelle, natürliche Ich, ist in seiner Geburt und Erziehung geworden, und zwar auf natürlichem Wege, durch lauter natürliche Vermittlungen. Darin liegt nun auch, daß Ich also zusammengesetzt bin und nicht einfach, — nicht ein Geschöpf Gottes, sondern ein Produkt der Natur (nach dem Willen

des Mannes!), zusammengesetzt, aber nicht aus lauter natürlichen Elementen, aus bloßen Accidenzien, Erscheinungen, Äußerlichkeiten. Und so kann es wohl sein, daß in mir Ewiges ist, wahres Prinzip, Göttliches, Ding an sich. Sei es nun, daß dieses Prinzip wahrer Wesenheit nur ein göttliches genus ist, gegenüber dem Prinzip der Accidenzien, der unbestimmten Vielheit, des ἄπειρον; oder daß in mir mehrere ewige Prinzipien sich vereinigen. — Form (Vernunft), Wille (Wirkungsmacht) und etwa noch ein Höchstes, das Ganze, das Gute der Persönlichkeit, deren Eigentümlichkeit: das Gefühl der Seligkeit, das innerliche Leben des Vollendeten, des verwirklichten Zwecks ihm selbst offenbart. Das natürliche Ich wäre dann nur diese Zusammensetzung, zeiträumlich zu einem individuellen Menschen, — also dieses besondere Verhältnis, diese Beziehungsgestalt zu den ewigen Prinzipien. Es könnte aber unsterblich werden, indem dieses Verhältnis und die Wirkung desselben, dieses Selbstbewußtsein eine solche Beschaffenheit hätte, daß es in dem ewigen Prinzipienleben und seinem Reich eine Stätte gewänne und behielte. Freilich eine Gnade und ein Wunder, ein Übergang aus der peripherischen δόξα in die ewige centrale Sphäre selbst! Und ist das möglich? Würde diese nicht dadurch verändert, vermehrt? Kann das göttliche Leben und Reich wachsen? war es denn unvollständig, unvollendet? Oder gehörten wir ihm schon ewig an? und nur unsre Gestalt verwandelt sich im Unsterblichwerden. Sie stellt sich in ihre Ewigkeit, Allgemeinheit, Idealität, Göttlichkeit her! Sie war aus dem Pleroma gefallen, durch Übertretung zerfallen, herausgetreten in das ἄπειρον, in das sinnlich-körperliche Sein und Bewußtsein des Außer-sich-sein und Außer-einander-sein der Prinzipien der göttlichen Elemente. — Aber wie? Auch hier bleibt doch eine Veränderung in dem ewigen Pleroma der göttlichen δόξα? Ja, aber ohne dieses ist wahres Werden gar nicht möglich. Nur daß hier die Veränderung eben nur die der Zeit ist, eines zeitlichen Kreislaufs, Welttages, eines Äon, und somit eine, die in der

Ewigkeit als solcher nichts ändert. Das Ideal der Wahrheit blieb, der himmlische Adam im Jenseits. Christus in uns ist eben der erlösend erlöste Adam, Mensch, in uns, der aus der Erde zum Himmel zurückkehrt. Aber freilich müssen wir dann doch ernstlich auf unser irdisch-natürlich-zeitlich Individuum und Leben verzichten. Das ist nur ein Mittel, nur Mittelwelt, nicht Himmel, nicht Ewigkeit. Nicht kann hier neues Ewiges, halb Ewiges zu stande kommen, wohl aber kann Ewiges aus der Vergessenheit und Übertretung wieder zu sich kommen und so in die Ewigkeit zurückkehren, was aber nicht bloß theoretisch geschieht, eben weil ein Übertreten, eine That stattgefunden hat, sondern praktisch durch reines von Natur und Außer-sich-sein, Knechtschaft sich befreiendes oder Befreiung sich zueignendes Wollen. Aber freilich kehrt es dann doch als vermittelt, erlöst zurück; und so geht doch auch das zeitliche Leben in das konkret ewige, in das persönliche der himmlischen Menschheit ein. Und die Veränderung in dem Pleroma ist eine doppelte, Fall und Herstellung, Wirken, Leiden, Gericht und Gnade. Denn die Herstellung, die Verwandlung, die allerdings als Geschichte in der Zeit geschieht, bringt doch als Neues, Höchstes, Letztes des göttlichen, himmlischen Lebens den Sieg über den Tod hervor; und in diesem ewigen Sieges-Gnaden-Wunderbewußtsein ist unser Tod als Vergangenheit, als Schatten in der Ewigkeit selbst erhalten.

30. Wert und Unwert des Individuums, seiner Vielheit. Schwierigkeit der Unsterblichkeitshoffnung.

Wird nicht durch die Vernunft doch auch das Individuum verklärt? Also doch ein göttliches, ewiges Geschöpf, — in das Jenseits der Zeitlichkeit und Äußerlichkeit erhoben? Die zum persönlichen Vernunftleben erwachenden zurückgebrachten Individuen gehören wohl zum ewigen Leben des göttlichen Sohnes. Auch die natürlichen Individuen müssen ja doch in einem gewissen Sinn

dem göttlichen Menschen der Ewigkeit angehören. Dieser ist also irgendwie in ihnen, ihr tiefstes Geheimnis und Innerstes, ob auch ganz gebannt und erstorben. So schreiben wir ja jedem Menschen doch Vernunft zu, als Anlage, die aber in ihm wirkliches Individuum geworden ist. So mag auch in den Individuen als solchen ein Geheimnis sein, und sie mögen unsterblich sein oder werden, d. h. zur ewigen jenseitigen Menschheit gehören, in ihr gerichtet und erlöst ewig leben. Das wäre die Wahrheit in der phantastischen Vorstellung von den individuellen Erinnerungen eines vor dieser Geburt erlebten Daseins. — Es ist eben ganz unmöglich, in dem wirklichen, menschlichen Seelenindividuum, dem persönlichen Ich irgend eine Bewußtseinssphäre als gänzlich vergängliche und nichtige, als bloße Naturerscheinung auszuscheiden, die wir müßten ganz fallen lassen, als gar nicht verklärbar, erlösbar, gar nicht der ewigen himmlischen Menschheit und dem wahren geschichtlichen Leben angehörig. Ist nicht in allem zugleich innerlichen und allgemeinen, in allem irgendwie Wahren, ein schlechthin Innerliches, Wahres, Göttliches verborgen, — ein Element göttlicher, ewiger Schöpfung, der Idealwelt? So in allem Wissen, allen wirklich wissenden Individuen? — allen menschlichen Seelen, die auch in den Kindern und Kranken und Wilden vernünftige Seelen sind, wie die Geschichte offenbar macht.

Aber wie nun? Wenn so wirklich die Individuen unsterblich und Geschöpfe Gottes sind, sei es, indem die Zeugung ein Mittel dieser Schöpfung ist, — oder nur eine nebenhergehende Veranlassung für deren Offenbarwerden, — alle Individuen zur δόξα Gottes gehörig, — ist dann nicht der Cölibat ganz unzulässig? — die natürliche Zeugung ein heiliges, schöpferisches Wirken, ein Vermitteln ewigen Lebens, wenn auch noch nicht ewiger Seligkeit, die durch die Erziehung, Weckung vermittelt wird?

Ist es dem wissenschaftlichen Mann, der ehrlich und prüfend die Wirklichkeit durchforscht, je glaublich, daß die natürlichen In-

dividuen diese Bedeutung haben? Müßte da nicht so viel Menschen zu erzeugen als irgend möglich, — die höchste aller Pflichten, — das eigentliche Gebot des Schöpfers sein?

Gewiß ist es so. Und auch dies ist ein Rätsel und eine dunkle Tiefe in welche die christliche Theologie der Gegenwart endlich einmal mit ganzer heroischer Kühnheit hinabsteigen, sie schlechterdings lichten muß. Wenn es auch den alten Meinungen den Tod bringt und so zunächst weh thut. —

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen ist eine so wunderbare Behauptung, daß der Erfahrungsforscher nicht genug erstaunen kann darüber, daß dieser Glaube so allgemein ist, wenn auch die Seelenwelt nur als Schattenwelt gedacht wird.

Vollends der Gedanke einer wirklichen, ganzen, persönlichen Unsterblichkeit und nun gar eines ewigen, seligen Lebens ist so überschwenglich, daß ihn für wirklich wahr zu halten, für eine Hoffnung gewisser als jede irdische Hoffnung, dem Anthropologen fast unmöglich erscheinen muß; und es ist ja fraglich, ob es in der Gegenwart wirklich solche Hoffnung in einer Menschenseele gibt.

Eine ewige Seligkeit des ganzen menschlichen Individuums, — allerdings nicht dieses körperlichen irdischen Leibes. Aber doch der lebendigen Leibesform als die durchaus nicht aus der Materie, den Stoffen der Erde und ihren Bewegungskräften stammt, sondern aus der Seele als selbst Seele ist, ihr Leben in der Gemeinschaft, ihre δόξα, etwa ihre Natur die Allen und Jedem stets und überall zu Dienst ist und allen Offenbarungen und Verbindungen genügt. — Vorstellbar ist das. Denn allerdings unsre Leibesformen, Hand und Fuß, Antlitz, Sinne, stammen ja unmöglich aus den stofflichen Elementen, aus dem Erdkörper als solchem, sondern aus einem andern überirdischen Prinzip, aus einem vernünftigen künstlerischen Prinzip, aus einer teleologischen idealen Macht, — aber die nicht volle Herrschaft hat über die Erdkörper als Raumer-

füllungen und Kräfte, sondern sie muß die Stoffe nehmen wie sind, und diese sind nur in fest beschränktem Maß brauchbar und gestaltbar; aber einige und unter gewissen Bedingungen sind, werden gestaltbar und dienstfähig. Also muß doch irgend welche Verwandtschaft da sein. Sie können sich verbinden, vermählen, vermischen. So Licht-Auge-Gesicht, Luft-Ohr-Gehör. Nicht Erscheinungsverwandtschaft aber Wesensverwandtschaft! Also ist auch in den Erdstoffen und Körpern Innerlichkeit. Aber im Tode bleiben sie doch leblos, seelenlos zurück. Da blieben dann die reinen Formen, die immaterielle überirdische Leiblichkeit, obgleich die Macht über diese Stoffe, dieses Erdwesen verloren geht. — Da müßte wohl diese reine Leiblichkeit jenseitig sein, — die des ewigen Lebens des Himmels. Aber wie ist das möglich? Sind nicht unsre Sinne ganz an diese Erdstoffe gebunden, an Luft und Licht und Wasser und Erde? Wenn aber das tote Auge als Staub zurückbleibt, wohin könnte das lebendige, sein Vermögen, das Sehen gehen? ins Innere? in die Geheimwelt? — Keine Phantasie vermag eine solche himmlische immaterielle Leiblichkeit reiner Formen und Kräfte als einer Machtsphäre des unsterblichen, persönlichen Geistes vorzustellen. Die Erkenntnisgewißheit aber fordert deutliche und bestimmte Vorstellungen. Was der Forscher hoffen soll, das mag er wohl jetzt nicht sehen, aber er muß es doch vorstellen können, er muß wissen, was er hofft. Was ihm verheißen wird! Daß eine höchste Macht, Güte, Weisheit für ihn sorgen wird — besser als sein gegenwärtiges Wissen es vermöchte. — Aber gegen die Erfahrungswissenschaft kann ich doch nicht hoffen sollen. Denn alle Wirklichkeit stammt ja aus der höchsten göttlichen Wahrheit.

Dies ist einer der tiefsten Charakterzüge der gegenwärtigen Forschung. Der Sinn des Kampfes gegen die Metaphysik, Ontologie und Theologie ist dieser: daß die Wissenschaft dieses Zeitalters keine Geheimnisse mehr gelten lassen will.

Das Ich in den zwei Sphären muß verschieden sein und doch

auch als Eins betrachtet werden können und müssen. Ich, dieses natürliche Individuum, das Kind des Fleisches, der Tierheit, bin durch und durch Natur mit allem meinem Dasein, meinen Sinnen und Trieben, meinem Thun und Lassen, Empfinden und Begehren. Wenn also dennoch Verantwortlichkeit, Schuld, Gewissen, inneres Gericht in mir sein soll, so muß dieses richtende, sich selbst anklagende Ich ein ganz andres sein, ein allgemeines, übernatürliches, das nicht aus dieser Geburt stammt, nicht dieses tier-menschliche Individuum der Gattung ist und ihm angehört.

Das lautet seltsam und unglaublich. Dennoch ist es eben diese Zweiheit in uns, die offenbar wird in jedem bösen Gewissen, d. h. in jedem Gewissen, in jedem innerlichen Erwachen des Heroischen in uns.

Mit dem Innewerden dieses wahren, übernatürlichen Ich in uns tritt nun das natürliche Individuum in uns und so auch die Erzeugung solcher Individuen in ihr wahres Licht. Für den wahren Menschen in uns, den Menschen der Ewigkeit, ist die Vervielfältigung der natürlichen Menschenindividuen, das Leben der Tiergattung ohne wahren Wert. Mit der Zurückhaltung dieser Zeugungen aus heroischer Gesinnung geht ihm nichts verloren. Sein inneres, persönliches Leben wächst, und das ihm angehörige, ihm entstammende, wahrhaft geschichtlich-heroisch Individuelle wird deshalb nicht ungeboren bleiben. So daß nicht nur das persönliche innere Leben in den Individuen selbst, die dem himmlischen Menschen in solcher heroischer Enthaltung dienen, nichts verliert, sondern gewinnt, sondern, was das Dunklere und Rätselhaftere ist, auch das wahre Ganze, das Geisterreich, Himmelreich selbst verliert nichts, sondern gewinnt, je mehr solche heroische Kraft und Opferung wirksam wird. —

Aber wie? Es hätten doch können unter den nun ungebornen Individuen solche sein, die zu ewigem, seligem, selbstlosem Liebes- und Heroenleben erweckt worden wären? — Die fehlen

nun im Himmel. Klagen nicht ihre Keime, ihr Same über den Raub der Seligkeit, der an ihnen verübt ward? —

Aber könnte nicht eben diese wahre, übernatürlich-persönliche Seligkeit in den Seelen der priesterlichen Menschen selbst sich verwirklichen, ohne daß die Zeugung und Geburt der tierischen Hüllen und Mittel nötig waren? So also daß die Gefahr des Verderbens vermieden und die ganze Fülle des Lebens gerettet würde? — Können nicht auf solche Weise jene Heiligen als kinderreichste Väter und Mütter in das Reich des ewigen Lebens und Gottes eingehen? —

Wenn wir nur vollen Ernst machen mit der wahren Schätzung des natürlichen, tierischen Menschenlebens und seiner Individualität, die nicht besser als alle tierische Individualität ist, — dann werden diese Gedanken und Möglichkeiten Leben gewinnen. Die mittelalterliche heroische Ethik hat ihnen gemäß gehandelt, ohne sich die Gedanken als solche je entwickelt zu haben, — geistlich naiv, ohne Reflexion.

Freilich wird es für ein menschiches Ich immer und bis ans Ende viel Anstrengung und Kampf erfordern, daß es wirklich in sich selbst jene Zweiheit der Subjekte, der Wesen erkenne und daran glaube. Das sinnliche Ich des natürlichen Lebens widerstrebt immer solcher Scheidung und innern Entzweiung. Wie gewaltig fühlt sich ein natürliches menschliches Individuum gänzlich als Eins. Und zu ihm gehört denn auch all mein Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Wissen, Wollen und Thun und Fühlen. Das ist Ein Wesen und Leben, und ich möchte, daß es so bliebe in Ewigkeit.

Wirklich? Würde Ich gar keine wesentlichen Metamorphosen, Verwandlungen meiner selbst ersehnen? Würden wir ewig so leben wollen? Werden wir nicht alsbald inne, wenn wir uns sammeln und besinnen, daß dieses Leben kein ewiges, wahres, göttliches Leben ist? und es gar nicht sein kann — und nur etwa werden durch

eine gründliche, wesenhafte Verwandlung, — ein Sterben und Wiedergeboren-, Verklärt-werden.

Hier wird die innere Zweiheit offenbar. Jede Menschenseele, die zu sich selbst kommt, ersehnt das ewige Leben. Keine würde dieses zeitliche Leben der irdischen Natur ins Unendliche fortgesetzt ertragen. Dies natürliche Leben ist also als solches nicht ein Leben der Ewigkeit. Und dennoch ersehnen wir die Ewigkeit für unser Ich, für unser Leben. Aber für ein in diesem natürlichen verborgenes übernatürliches Ich in uns, — also für unser Leben, aber als ein verklärtes, in dem wir ganz mit diesem übernatürlichen Ich in uns Eins geworden, sein Leben das unsrige, diese tierische Hülle der Erde abgefallen ist. — Dies ist der Sinn des Unsterblichkeit-wollens und der Unsterblichkeitshoffnung. Das natürlich-irdische Leben ist ein Erscheinungsdasein oder doch eine Wirklichkeit, die als solche nicht das ewige Sein eines wahrhaft Seienden, ὄντως ὄν, sein kann.

„Aber von einem solchen Sein und Wesen fehlt uns jegliches Bewußtsein." — Woher denn der Name, der doch irgendwie ein Zeichen eines Gedanken ist?

Aber allerdings ist hier der Ernst der Wiedergeburt vor uns aufgethan. Alle wirkliche Wiedergeburt, Erweckung, — auch die ersten Anfänge — enthalten einen Bestandteil, der dem Erkenntnisvermögen, der Sphäre der Erleuchtung entstammt, in welchem das für den natürlichen Erfahrungsverstand ganz Unmögliche und Unglaubliche glaublich und gewiß wird. So ist es mit der Unsterblichkeit der Seele oder dem ewigen Leben. Das zeitliche Leben ist ja vergänglich und nicht ewig. Es ist also ein andres Leben in uns, das in die Ewigkeit zurückkehrt, und dessen Wiedererinnern zum geistlichen Erwachen gehört. Es ist auch jetzt schon in der Zeitlichkeit seinem Wesen nach unveränderlich. Nur das Bewußtsein und Selbstbewußtsein wird lichter und stärker.

In der Sphäre des Wissens ist das reine Denken dieses

Element des Unveränderlichen. Wie kommen wir von da zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein des ewigen Lebens? — — —

Nie aus der reinen theoretischen Vernunft können wir das schöpfen. Das hat Kant richtig verstanden wie einstmals die alte christliche Theologie. Aber auch Platon, Aristoteles und die Stoiker rangen alle in verschiedener Weise nach dieser Selbsterkenntnis der praktisch-poietischen Vernunft. Aber das Verständnis der Geschichte der Menschheit als Eines Lebens fehlte ihnen, wie es noch dem Origenes sich entzog. Es bleibt aber wahr, wie Platon und Aristoteles erkannten, — dieses ganze Seiende ist nur ein göttliches Wesen. Hier tritt das Selbstbewußtsein eines wahren Ganzen hervor. Das Bewußtsein eines wahrhaft wirklichen Grundes, einer Ursache, die Anfang und Ende ist und ihre Vermittlung selbst bewirkt, das ist das Bewußtsein von einem Wesen an sich. Das wäre ein wahrhaft Lebendiges, ein Gott. —

In der That: dies ist der Knoten. Wir wollen wohl den Menschen in uns in einer gewissen Übernatürlichkeit erkennen. Aber bis zur Gottheit, zum Begriff eines göttlichen Wesens in uns, also einer Gottmenschheit uns zu wagen, gilt selbst in der neuern christlichen Theologie als Überhebung und als Lügenweisheit der Schlange. Erst die Philosophie hat das göttliche Wesen des Menschen wieder in vollem wissenschaftlichem Ernst behauptet. Aber als reine Wißbegierde sinkt sie immer wieder dahin zurück, daß das ewige Leben und Ich in uns doch wohl nur reiner Geist ist, Wissen und Licht ohne Freiheit, Macht, Herrschaft, Kunst und Gemüt, ohne inneres Leben, ohne wahre Geschichte.

Es ist aber gewiß, daß wenn nichts Übervernünftiges, über der theoretischen Vernunft Erhabenes, — daß dann ein Erkennen Gottes durchaus unmöglich ist. Für uns gibt es dann keinen Gott (keinen persönlichen Gott. Denn dieses ist es, was die Frömmigkeit unter der Persönlichkeit Gottes sich denkt, — eben der praktisch-poietische Geist, das Herz und die freie Macht, die

Herrschaft über ein Reich der Freiheit, der Mächte. Also immerhin vollkommne Allgemeinheit, Allumfassen. Aber mehr als das! Die Wundermacht des ewigen Schöpfers als Beherrschers, Herrn aller Götter. Im Alten Testament ist noch ein Bewußtsein vom echten Polytheismus, dem Heroen- und Dämonenreich, das uns in der Christenheit allmählich verloren gegangen ist).

Daß das feste Ergreifen ganzen göttlichen Wesens in uns — uns gegenwärtig so schwer wird und immer schwerer, das liegt wohl vornehmlich an der Säkularisierung unsres Priestertums. Unsre Geistlichen, welche die Theologie unter uns vertreten sollen, bleiben zu sehr Männer des natürlichen Lebens und der irdisch-sinnlichen Gesellschaft. Freilich sind solche Pfarrer besser als pharisäische Heuchler und Scheinheilige. Aber dem Ideal entspricht auch jenes nicht. Der ältere Rationalismus und die jetzige Reformtheologie lassen das Überwuchern der Welt- und Lebensweisheit des natürlichen Menschen leicht erkennen.

31. Wie kann die übernatürliche Hoffnung wieder belebt werden?

Was hält den lebendigen, beseelten Menschen, den Leib mit seinem geistlichen Äther zusammen? Was ist da das einigende, das Ganze zu diesem wirklichen Wesen machende, mächtige Prinzip? Nicht: Geist, Bewußtsein, Vernunft, Gemüt, Wille, Seele. Aber was denn? Der leibliche Körper selbst? Die physiologischen Gesetze und Kräfte in den Stoffen, die dieses ganze Wesen im Stoffwechsel für eine Lebenszeit zusammenbinden und so diese Leibesgestalt des Lebendigen bewirken. Aber die einzelnen Teile der verschiedenen Stoffe, seien sie Atome oder Moleküle, können sich doch nicht selbst einander aufsuchen und verknüpfen, und einander festhalten, und keine allgemeine Bewegung des Gestirns kann diese Auswahlen und Verbindungen und Scheidungen, diesen Wechsel bewirken. Nicht einmal im Krystall, geschweige in den Formen

der lebendigen Wesen. Aber wie? Ist es nicht das Kupfer und Eisen selbst, das seine Kryſtallgestalt annimmt? Eben das Wesen dieser Metalle selbst, das durch sich so erscheint? und auch so weiter wächst und sich vergrößert? Der Körper des körperlichen Wesens und seine Teile? Aber wie bewirken sie denn diese Vereinigung und Gestalt? Durch Willen und Macht und um der Schönheit und Regelmäßigkeit willen? Da wären sie ja selbst Geister und Ichheit, und gerade der Geist bewirkt die Einheit und das Zusammenhalten, — nur daß er nicht sich selbst, sondern die Stoffe und Körper bewegt, vereinigt, zu ganzen Wesen macht, formt. — Seele, Geist, — aber nicht Seelen, Geister. Nicht jedes Atom, jede Moleküle hat ihre eigene Seele, ihren Geist, ihre Vernunft und Freiheit oder Macht. Sondern diese kleinen Individuen sind ja selbst nur Materie, Stoff, nicht bewegende Ganze, Wesen, sondern bewegte, — nur Wirkungen der Seele, Bestandteile ihres Gestaltens, Mittel und Elemente für die Verwirklichung der Zwecke, der wesenhaften Formen. (So sind auch die menschlichen Individuen nicht wirklich persönliche Geister, Seelen, sondern Bestandteile der großen Geistes- und Seelenerscheinung der Menschheit, der Kirche. Ebenso auch die Völker und Staaten und Stämme.)

Immerhin gilt es wirklich, daß jeder einmal scharf durchdenke, was wohl das Prinzip der Einheit und Ganzheit, der Wesen der wirklichen Körper und Leiber ist, — wie wir wohl das nennen können, was so vereinigt und zusammenhält und begrenzt und ausscheidet und gestaltet und verwandelt und zugleich erhält. Was etwa dazu die Wissenschaft zu sagen vermag? Ob sie über dieses Diskrete im Stetigen und Stetige im Diskreten, über das ἄπειρον und πέρας in dieser Natur der sinnlichen Wahrnehmungen Rechenschaft geben kann? Oder gar nicht, sondern nur erkennt, wie es ist und wie die Veränderungen und Gestaltungen vor sich gehen. Aber durchaus nicht: warum das so sein muß und ist.

Hierbei eben zeigt sich dann, wie die natürliche Erfahrungs-

wissenschaft durchaus skeptisch bleibt, das heißt aber so viel als fragend — und also in eine zweite Forschung, Philosophie, Metaphysik hineindrängt.

Aber freilich: wir natürliche leibliche Menschen sind ja dieses Jenseits nicht, sondern wir sind auch Naturerscheinungen, Dinge. — Aber in uns ist doch wohl irgendwie Etwas von dem Jenseits, — den Gründen und Ursachen des Warum dieses Müssens verborgen. Verborgen, — nicht ganz offenbar und dem ersten Bewußtsein zugänglich, — aber vielleicht durch Nachdenken und Besinnung ans Licht zu bringen. — Das ist die mystische Parä-dieses- und Falles-Erinnerung, die ἀνάμνησις des Platon als ein Entsinnen der urgeschichtlichen Wirklichkeit, welches nicht ohne ein Ahnen der wahren Zukunft, ein Innewerden des wahren Endzwecks ist.

Hier ist nun der Punkt, an dem die wirkliche Philosophie oder Metaphysik mit der Religion verknüpft ist, mit Offenbarung, einem Aufgehen von Geheimlehren überirdischer Vergangenheit und Zukunft. Und wo daher die heutige Metaphysik, insofern sie das ablehnt, immer wieder welkt und erstirbt, in der Skepsis, dem absoluten Dunkel versinkt. So bei Spencer, wie einst bei Kant. Die philosophische Verzweiflung der Gegenwart beruht auf diesem Identifizieren des natürlichen, irdischen, sterblichen Menschen mit der wahren Menschheit. Der natürlichen Menschenseele in uns bleibt wirklich die unsterbliche Seele und das Dasein Gottes verborgen, und nur als Ideen leuchten sie unerreichbar in dieses Erdendunkel.

Das ist Eine der großen Fragen unsrer jetzigen Wissenschaft, ob die überschwenglichen Idealgedanken Gott und Geisterreich nur Dichtungen unsrer poetischen und begehrlichen, sinnlichen Natur sind, deren Geburt im Bewußtsein, — oder ob wirklich geheime Erkenntnisse, Offenbarungen von Geheimnissen, die dem Nachdenken, der Selbsterforschung zu teil werden, der Selbsterforschung nicht der natürlichen, aber der geschichtlichen Menschheit.

Es ist aber gewiß, daß die Hoffnung der Frömmigkeit in diesem Zeitalter abstirbt. Ist's möglich, sie wieder zu beleben und ihr Macht im Gemeinschaftsleben zu verleihen? — Das ist vielleicht die Hauptfrage bezüglich unsrer geschichtlichen Zukunft und ihrer Aussichten.

Wenn es möglich ist, wird es doch gewiß nicht geschehen, ohne daß die Gedanken bezüglich der wahren Zukunft vielfach verwandelt, vertieft, gereinigt und verklärt werden. Nicht ohne erneuerte Heiligung, die der Wahrheit der alten Askese wieder in voller Selbstopferung gerecht wird. Und die auch das überschwengliche Ideal von den Vorstellungen, die wirklich der Kunst und dem träumerischen Bewußtsein der dichterischen Ekstase angehören, zu lösen vermag, und doch bejahend, beseligend zu gestalten. So wollte auch Schleiermacher die Eschatologie reformieren. Aber dazu war wirklich eine Erneuerung der Theologie nötig und so auch der menschlichen Selbsterkenntnis in dem Sinn, in dem Kant, Fichte, Schelling es versucht und begonnen hatten. Wirklich übernatürliche Hoffnung wird nicht ohne überschwengliche Erinnerung (des Paradieses — nicht Himmels! — Ewigkeit und des Falls und der Versetzung in diese Erd-Natur) — ohne eine mystische Lehre von der Geschichte — eine Philosophie der Geschichte — für unser wissenschaftliches Leben wiedergewonnen werden. Platon ist dessen wohl inne gewesen. Aber auch, daß diese überschwengliche Erinnerung nicht eine Sache natürlicher Überlieferung eines begünstigten Gedächtnisses ist, sondern ein Erzeugnis des tiefsten Besinnens menschlichen, geschichtlichen Gemütslebens. — So ist auch eines echten christlichen Frommen Wissen von Christo eben eine solche überschwengliche Erinnerung des Besinnens auf das, was ihm und der Menschheit die Kirche Christi gewesen ist und ist und sein wird, und nicht ein Wissen des Gedächtnisses und der Gelehrsamkeit.

IV. Hypothesen, Erkenntnisse, Postulate.

a) Zum Verständnis des Lebens und dieser Sinnenwelt.

1. Das Wissen kann Sache des Naturtriebs sein, ohne Ernst.

Die Erfahrungswissenschaften, Wissenschaften der natürlichen, sinnlichen Menschheit, Physik und Mathematik, wissen nichts von Ernst und Spiel. Aber „der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit." Nicht umgekehrt: Nicht das Wissen bewirkt den Ernst. Aber der Ernst gründet im Endzweck. Die sogen. mittlern oder Naturzwecke sind nur relativ und Schein — so etwa Gesundheit, Leben und Lust des natürlichen Menschen und Tiers. Endzweck, davon gibt es kein Wissen, keine Erfahrung. So wenig wie von Anfang und Ursache. All unser Wissen steht in der unendlichen Mitte. Endzweck ist das nicht, sondern nur ein vergängliches Bild neben zahllosen andern, Naturerscheinung wie ein Kryſtall oder eine Biene und Blume. Es muß ein ganz anderes Leben, Sein, Wesen in uns aufgehen, ehe Ernst in uns aufgeht, — eben Gefühl, Gemüt, Herz, Gesinnung, Gewissen, Frömmigkeit, Wiedergeburt, Erweckung. — Wie? Wissenschaft, Forschung ohne Ernst? Ja es ist so. Ich kann die Mechanik der Welt kennen und ganz ohne Ernst sein. Aber das forderte doch Arbeit, An-

strengung, Kampf gegen und Sieg über die Trägheit der Zerstreuung, das sinnliche Leben. Ja. Und insofern war geschichtlicher Ernst dahinter — wohl in den ersten Lehrern und Forschern, in der Philosophie und Weisheit der Vorzeit, der alten Schule. Aber im Wissen als solchem gar nicht, so wenig wie in der reinen Außenwelt als solcher. Sondern im ursprünglichen Forschen, das nicht um der Nützlichkeit willen, oder aus Trieb und Lust der Neugierde und des Außer-sich-seins, der Zerstreuung, — sondern um das Geheimnis der Wahrheit zu finden, unternommen, geboren ward. Sofern nun auch dieser Geist in der Schule geweckt wird und in den Wissenden fortlebt, also ein Gezogenwerden vom Ideal, vom Endzweck, ist Ernst darin. Aber in jenem Wissen als Wissen durchaus nicht. Es ist nur eine Entfaltung des natürlichen Bewußtseins und eine Naturerscheinung wie dieses. Insofern ist auch die Arbeit und Anstrengung nur ein Wirken des Naturtriebes und ohne Ernst (Ideal), und der Empirismus hat recht, diese Anstrengung selbst als ein bloßes, natürliches Sich-Verweben der naturgegebenen Bewußtseinserscheinungen zu verstehen. Die Erklärung und das Verstehen in dieser Wissenschaft ist nie etwas Weiteres als ein Auseinanderlegen der Erfahrung selbst der Erscheinungen, und alles Wissen bleibt denkendes Wahrnehmen, vergleichendes, vereinigendes und scheidendes Empfinden. Die Anstrengung und Kunst dieses Vergleichens, Denkens, Beobachtens und Verallgemeinerns ist selbst nur Naturerscheinung wie das Leben mit allen seinen Trieben, Anstrengungen, Künsten, Instinkten nur ein allmählich zu stande kommendes Produkt jener allgemeinen Vermischungen und Verwebungen der Urelemente ist, fasse man diese nun als Stoffe und Kräfte, oder als Empfindungen auf. Der Ernst bricht erst da hervor, wo ein Geheimnis offenbar zu werden beginnt.

2. Alle tiefere Erkenntnis enthält wahre Phantasie.

- Glauben, Glaubenslehre, religiöse Erkenntnis und Wissenschaft besitzen heißt: eine Metaphysik haben, die auch die Phantasie in Anspruch nimmt, erfüllt, verklärt, belebt und erleuchtet. Die Phantasie, d. h. den Sinn, das Prinzipium der Sinne in uns, eine verklärte einheitliche Sinnlichkeit. Man kann das auch bezeichnen als ein himmlisches Tasten, da das Tasten, Fühlen, Berühren der erste prinzipielle unsrer irdischen Sinne ist, — also als ein himmlisches Berühren, Empfinden, Erfahren, und als innerliche, seelische Berührung ist es ein Fühlen. Aber das Fühlen nicht seiner subjektiven, sondern seiner objektiven Seite nach, als ein objektives, metaphysisches Wahrnehmungsbewußtsein. Die echte himmlische Phantasie wird nicht in ganz irdischen Sinneserscheinungen bilden und wahrnehmen, sondern etwa in dem, was man Ahnung nennt. In dieser Sinnlichkeit werden die fünf äußern Sinne in den einen innern Sinn zerschmolzen, der als Reflexion das Bewußtsein, den Geist wahrnimmt. Denn Ich als Subjekt nehme das ganze Ich als Objekt wahr, also einen natürlichen, daseienden Geist, mich selbst, keineswegs nur eine Hälfte oder ein Bild von mir, sondern mich selbst, das ich wirklich bin. Die metaphysische Phantasie oder Sinnlichkeit nun nimmt alles geistig, im Geisterreich, nur eine Geisterwelt wahr; aber mit leisem, dunklem, innerlichem Schauen oder Tasten, wie man in Dämmerung und Nebel sieht oder aus weitester Ferne hört. Nur so nehmen wir unsre Freiheit, Geistesmacht in uns wahr, d. h. den himmlisch-göttlich-heroischen Menschen in uns, die Seele des Geisterreichs. Das ist also schon nur eine Erkenntnis der Ahnung, des Glaubens. Jede Metaphysik und Ethik, die da meint, die Sphäre der Phantasie und des Sinnes, der Erfahrungswirklichkeit übernatürlicher Art nicht nötig zu haben, bleibt in der Geschichte deterministisch, fatalistisch wie die Stoiker. Die wahre Ethik ist es eben, mit der die Geschichte und die Glaubenslehre beginnt. Und die Ethik ist

durchaus dogmatisch, auf Dogma beruhend. So das Schuld-, Gerichts- und Gnadenbewußtsein. Hier tritt die Metaphysik ins Reich der Physik ein, dieselbe verwandelnd und verklärend.

3. Das Geheimnis im Leben.

Die eine große Frage ist eigentlich diese: Ist im Menschenleben in uns, in mir ein Geheimnis verborgen oder nicht, oder alles so plan offen liegend, aufgedeckt und oberflächlich, — alles so wie es scheint und sich darstellt und gänzlich bis auf den Grund enthüllt. Es ist höchst seltsam, wie diese große und erste Lebensfrage in der Seele immer wieder nachwächst und immer aufs neue beantwortet, nämlich bejaht werden muß. Es ist also eine Arbeit, eine Anstrengung, die zu diesem Bejahen gehört, es ist ein Kampf gegen eine immer wieder aufwachsende und von selbst sich herstellende Verneinung, nämlich gegen die Behauptung, daß kein Geheimnis im Menschenleben sei. Diese Behauptung ist zu betrachten als ein Produkt der vis inertiae. So ist es auch begreiflich, daß dieses Verneinen jeden Tag wieder sich herstellt; es stellt sich das Gleichgewicht, das Ruhenwollen immer von selbst her. Jedes Dasein, jedes Jetzt ist ja ein Ende, ein Letztes und zugleich eine Mitte, in der man ruht, eine Vollendung, zu der man gelangt ist. Weil die Wirklichkeit sich als ganz teleologisch darstellt, ist jedes Jetzt und Ich und Dasein und Bewußtsein vollendet, ganz und durch und durch Erscheinung, offenbar und wirklich und determiniert, alles in gleicher Weise und bis auf den untersten und innersten Grund, und nirgends etwas Verborgenes, Zurückgehaltenes, Zurückgebliebenes. Die Erscheinung ist die Wahrheit! Das Wahrnehmen ist das Wissen! Das ist das allgemeine, natürliche Vorurteil, das sich in uns allen immer wieder herstellt, obgleich ja in der That alle und jede Wissenschaft, alles, auch das allererste und elementarste Nachdenken auf der Verneinung dieses Vorurteils beruht, also auf der Behauptung, daß irgendwie ein Geheimnis, ein Ver-

borgenes ist und zu suchen, erst zu entdecken und zu enthüllen ist. Schon alle Physik und Naturforschung beruht auf diesem Gedanken. Jenes Geheimnis selbst weckt mich durch das Mittel der Wahrnehmung. Die erste Gestalt und Stufe nun, in der das aufgehende Nachdenken das Verborgene, Innerliche von der Oberfläche der sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung unterscheidet ist ja die der empirischen Physik, der beobachtenden Naturwissenschaft, die anfangs in Dingen und Wesen, in Gattungen und Arten, nämlich dem Innerlichen darin, dem Einheitlichen, Allgemeinen, Bleibenden, immer wieder Erscheinenden, — oder etwa in dem Allgemeinsten, den Elementen oder den Atomen, Staubkörnern die Wahrheit im Gegensatz zu dem äußerlichen Schein findet. Dann innerlicher, alles Äußerliche abzuwerfen bestrebt und das Wesenhafte reiner denken wollend, übersinnlicher — nennt die Physik die Wahrheit der Natur: Kräfte, wird endlich rein dynamisch, sucht so die Äußerlichkeit, den Sinnenschein ganz von ihrer Wahrheit abzuthun, — will auch nicht etwa noch neben den Kräften ein eigenes zweites Prinzip der Äußerlichkeit, den Stoff, die Materie als das Geheimnis, das Innere der Leidentlichkeit, der Trägheit, des Widerstandes gelten lassen. Offenbar ist ja der Widerstand selbst Kraftwirkung, also Kraft. Alles, die ganze Natur: Kräfte, alles innerlich! — O nein! zweifelt dann immer wieder jenes erste Vorurteil der Sinnlichkeit und Trägheit. Vielmehr alles ist ganz äußerlich, d. h. nur Bewegung ohne Kräfte, ohne Innerlichkeit. So Descartes und Spinoza. Als ob nicht dennoch die Wissenschaft, das Wissen ein ganz innerliches wäre, und der Geist, das Denken, das weder Erscheinung ist, noch sinnliche Empfindung. Aber wie, ist nicht die Reflexion dieser reinen Äußerlichkeit und Bewegung im Bewußtsein und dann die Reflexion dieses Bewußtseins im Selbstbewußtsein, die νόησις τῆς νοήσεως, weiter nichts als Spiegelung, Rückkehr in den Anfang, Rückkehr des Kreises aus seiner Äußerlichkeit in den Punkt? Eine solche Denkart, die den Geist, die

menschliche Seele ihrer reinen Innerlichkeit nach für nichts hält als nur für mathematischen Geist oder Verstand und dabei stehen bleibt als am letzten Ende und Zweckgrund der Weltteleologie: Selbstoffenbarung des mathematischen Geistes, — eine solche Denkart ist möglich, nicht nur denkbar, sondern sie ist für uns möglich. Eine Menschenseele kann dieses sein wollen, nur dieses. Spinoza hielt sich noch jenseits dieser Welt und Wissenschaft eine unbekannte und uns unerkennbare Sphäre verborgener Geheimnisse und Herrlichkeiten offen, deren Wesen unerkennbar, aber deren Dasein schlechthin gewiß sei. — Daß aber der Menschengeist, wenn er sich als mathematischen logischen Geist faßt, gezwungen sei, ein solches Jenseits zu behaupten, ist nicht wohl einzusehen. Als mathematischer Geist gewiß nicht; es müßte also sein: als logischer. Aber kann dieser nicht rein formal logisch sein? Warum muß er ideal-ontologisch, theologisch sein? Stammt dem Spinoza nicht seine substantia infinitis attributis constans aus der Religion, also aus derselben Vorurteilsquelle wie die der Zwecke und des Guten und Bösen der Wahlfreiheit? Man kann freilich fragen: Aber wie kommen denn wir Menschen zu diesen sittlichen und religiösen Ideen? Aber wie Spinoza die Zwecke und die Wahlfreiheit als Krankheitsprodukte und Wahn beseitigt, — warum nicht ebenso die Gottheit der Metaphysik? — das Ideal der menschlichen Vernunft als reine Poesie? Also man kann jede Metaphysik, die nicht Mathematik und Logik ist, jede Theologie ablehnen. Das aber ist gewiß, daß dieses Abschließen und Stehenbleiben innerhalb der Mathematik und Mechanik und formalen Logik gewaltsam ist! Bei der mathematisch mechanischen Weisheit stehen zu bleiben gelingt doch nie! Daran lag's wohl, daß auch Spinoza eine ideale Theologie festhielt oder ergriff. — Kant aber hat viel heller und vollständiger erkannt, was uns weiter in tieferes Jenseits zieht und drängt. Es ist zuerst die Teleologie des natürlichen Lebens, der Empfindungen, Begehrungen, Triebe; — sodann die Kunst ihrem idealen Element

nach, dem der Geistessehnsucht, die übertierisch ist, uns Menschenseelen aber deutet die Wahrnehmungswelt dieses Geheimnis an, das sich nie in das der Mathematik und der Logik auflösen läßt, sondern für das alle diese drei Sphären bloße Mittel sind. Wenn Kant nun dieser höhern Sphäre der Urteilskraft, die Objektivität abspricht und nur subjektive Wahrheit läßt, so sind die Ausdrücke schlechter als die Meinung; denn indem das teleologische und Kunstbewußtsein die Sphäre der Mechanik und Logik nur als oberflächliche Mittelsphäre gelten läßt, nimmt sie selbstverständlich die höhere Wahrheit, also Sein und Objektivität für das innerlichere Geheimnis, das sich zu offenbaren beginnt, in Anspruch. Da nun treten wahrhaft Kräfte hervor, die gar nicht Bewegungen sind, sondern nur in diesen als in einer fremden Peripherie angedeutet werden. Aber allerdings ist nun dieses Sein, diese Objektivität oder Wahrheit wirklich nicht mehr bloß äußerlich, wie das Objekt des mathematischen Geistes, sondern diese Objektivität selbst ist subjektiv-objektiv, d. h. wirklich innerlich, ein wesenhaftes Geheimnis, das in dieser reinen Außenwelt und ihrer Logik, im mathematischen Geiste ganz wie in einer Fremde, in der Verbannung, in einem fremden Mittel sich befindet und offenbart.

Gleichwohl gehört auch diese Sphäre und dieses Geheimnis noch dem theoretischen Bewußtsein an. Das drückt Kant aus, indem er sie als das Gebiet der reflexiven Urteilskraft bezeichnet. Das Beurteilen ist hier weder ein bloßes Messen, Rechnen, noch ein Richten. Und obgleich die Kunst poietisch ist, gehört sie doch nicht der praktischen Vernunft an. Der Künstlergeist ist Naturgeist, nur daß nicht der mathematische Geist als solcher wirkt, sondern dieser ist zum Substrat, οὐκ ἄνευ herabgesetzt, indem Empfindung und Willkür, also das Geheimnis des Lebens in der künstlerischen Begeisterung, im Genius, dem höchsten Trieb-Instinkt durch jenes mathematische Außen und Innen hindurch leuchtet und wirkt, obgleich es noch nicht selbst erscheinen kann. Das

Ideal ist hier noch kein Selbst, kein Ganzes (was Kant so ausdrückt: Es hat keine Objektivität, Realität). Sondern das wird es erst in der Sphäre der Freiheit, d. h. der praktischen Vernunft, der Geschichte, der Ethik und Religion, des Gebotes und Gerichts, Gut und Böse, des Willens. Sollten wir nicht auch das Geheimnis des Lebens von dem der Kunst und Schönheit gänzlich sondern? Wohl hat auch die Lebenssphäre schon einen Gegensatz in sich, wie die Sphäre der Schönheit in schön und häßlich und die der sittlichen Freiheit in gut und böse, nämlich den Gegensatz von Leben und Tod, oder von Geburt und Tod, γένεσις und φθορά. Aber das Lebendige kann schön sein und auch häßlich, ohne daß dieses weniger lebendig wäre. Und der Künstlergeist der Natur fängt nicht erst beim Leben an, sondern die Landschaft und das Meer und der Krystall und der Sternenhimmel sind schon nicht ohne Schönheit und Erhabenheit. Ist das Reich des Lebens nicht noch ganz ohne Ideal und Metaphysik, nur die Sphäre des Empfindens und Begehrens, des Triebes, Naturtriebes, der Selbsterhaltung?

4. Die gebundene Ichheit in der Natur.

Der Idealismus bricht gegenüber dem natürlichen Materialismus als erste übernatürliche Einsicht hervor. Nun erst erfüllt sich für unsre Erkenntnis auch die Natur, die Außen- und Sinnenwelt ganz mit Subjektivität und gebundener, gefangener Ichheit, als dem verhüllten und tief verborgenen Ding an sich, geheimer Wahrheit, die sich erst dem zu sich gekommenen Geist offenbart. So fassen schon die Neuplatoniker diese Natur auf. So auch alle, die der Natur, der Erde Leben zuschreiben, eben als ein außer sich geratenes Seelenprinzip; und als außer sich geratene Seelen erkennt ja schon Platon und vollends Plotin die natürliche Menschheit, die Gattung und ihre Individuen. (Wenn die Menschheit durch eine intelligible That diese Gattung wurde, also auch in jedem Individuum das Gattungswesen diesen Ursprung hat, — so ver-

hält sich's mit dem Individuum als solchem offenbar anders, — ihre Zeugung ist ein intelligibles Leiden und Schicksal, — als That nun schon ganz That der andern Individuen, also fremde, außer sich gesetzte, sinnliche That, Naturwirken.)

5. Das Zufällige und das Wesenhafte unsrer Sinnenwelt.

Das muß endlich einmal wieder verstanden werden, daß die reine Außen- oder Körperwelt nur ein erstes συμβεβηκός, ein relatives accidens an der wirklichen Natur ist, das wir in der That nicht direkt wahrnehmen und wissen können, sondern nur indirekt, indem wir es durch mathematisches Denken abstrahieren als das πόσον, das durchaus nicht οὐσία; — daß wir so, wie wir Menschen wahrnehmen in der wirklichen Natur und nicht bloß Körper, und zwar lebendige Menschen, beseelte, ja geschichtliche Helden, — so auch überall in dem sinnlich Daseienden Innerliches, Seelisches, Lebendiges, das nicht unser Leben und Ich und Inneres ist, das wir dahinein tragen und erdichten, sondern wirkliches Innerliches draußen, Natur an sich, wenn sie auch gewissermaßen weder für sich noch für anderes, sondern ganz still, schlafend, außer sich, etwa träumend, doch wahrhaft in sich da ist. Also nicht gerade Menschheit, menschliche Innerlichkeit, so wie wir natürlich-menschliche, sinnlich-verständige Individuen uns solcher in uns selbst bewußt sind, — aber wohl: Menschheit, wenn wir eben darunter das ganze Innerliche, das Subjekt, das Ideal überhaupt, unser übernatürliches Wesen und dessen Wahrheit verstehen. Ja wohl! Etwas derartiges ist überall in der wirklichen Natur, der Sinnenwelt, das gehört zu ihrer Wahrheit, zur Natur an sich, — ja es ist ihre eigentliche Wahrheit, der das Äußerliche der Körperwelt, Ausdehnungs-Größen-Welt als solche nur als Mittel und peripherisch, als Accidens und Relativität, freilich auch als Wahrheit der Entfernung und Nähe der Bewegungen dient. So mag die wirkliche Außenwelt, Körperwelt da sein! Durch eine über unsrer irdischen

Menschheit erhabene Bewegungskraft, die eine wirkliche Zeitlichkeit und Räumlichkeit an einem gewissen Ort und in einer gewissen Zeit hervorbringt, aus dem reinen Nichts der Unendlichkeit, Möglichkeit bildet. Aber die sinnliche Natur als solche nur durch eine überirdische, vorirdische Phantasie, eine ekstatische, künstlerische Erzeugung von wirklichen Erscheinungen und von entsprechenden leiblichen Sinnen außer sich geratener, wahrnehmender Seelen, der irdischen versunkenen und träumenden Menschen und der völlig unvernünftig gewordenen Tiere, — eine Erzeugung und eine Sinnlichkeit (Phantasie), die ja nur einer überirdischen Seele zukommen kann. Dieses also ist das An-sich, — In-sich dieser Sinnenwelt als solcher, das sind alle ihre Erscheinungen und Wundergewebe. So kann diese sinnliche Natur verstanden werden. Nicht als die (ewige, wahre) Schöpfung eines ewigen, sich offenbarenden und mitteilenden Gottes.

Die natürliche Denkart reicht nicht hin, um jenen Gedanken, obgleich unser Naturbewußtsein sie verlangt, Ernst und durchdringende Kraft und Festigkeit zu geben. Ist nun aber einmal das geschichtliche Wesen in uns selbst im Erwachen begriffen, dann ist der Gedanke nicht fern, daß jene ekstatische Seele dieser irdischen Naturgestalt die Seele unsres Geschlechts, unser eignes, übernatürliches, jenseitiges, vorzeitliches Wesen ist, unsre eigentliche wahre Seele, der diese unsre zeitlichen individuellen Seelen nur als ganz innerliche, sinnliche Naturerscheinungen entstammen, die aber von dem geschichtlichen Leben und Kampf der versunkenen und sich selbst entfremdeten, nun aber zurückstrebenden und von Oben, Innen emporgezogenen wahren Seele und persönlichen Menschheit, dem Heroen ergriffen und gereinigt, verklärt und geheiligt werden können, so daß sie ihr natürliches Selbst dem Gottmenschen als Eigentum und Werkzeug hingeben. Dem Gottmenschen, der göttlichen Menschheit. Denn freilich kann die Seele, welche eine Naturgestalt, die Sinnenwelt eines Gestirns hervorbringt, dieses nur unter der Herrschaft

und Zulassung der wunderbaren, geschichtlichen Mitwirkung und Leitung Gottes thun.

6. Ein Verständnis der Natur nur möglich unter Voraussetzung einer Welt, eines Ganzen, eines idealen Lebendigen, eines Reiches.

Will die Naturforschung Naturverständnis werden, so muß sie jenen ersten Idealismus zu Grunde legen, muß inne geworden sein, daß ohne Bewußtsein die ganze oder unendliche Natur so gut wie Nichts ist, daß es ohne Bewußtsein keine Wahrheit gibt; ohne Bewußtsein, d. h. ohne Leben, Empfindung, irgend welches Selbstbewußtsein, ohne irgend welche geeinte, vermittelte Zweiheit. Also ein Weltall ohne Lebendiges, ganz ohne Leben, wäre nicht, wäre keine Wirklichkeit. Wohl mögen Teile, ungeheure Massen einer Natur ohne eignes Leben, Empfindung in ihnen, sein. Wenn dieselben nur Leben sich gegenüber, außer ihnen, aber im Verhältnis, Beziehung zu ihnen haben, dem sie irgendwie dienen, für welches sie da sind, wirklich sind, Wahrheit sind, auch vielleicht rätselhafte, dunkle Gründe, Prinzipien, Voraussetzungen, Bestandteile ihres wirklichen Lebens, Empfindens, Daseins sind. Solche anfangs sonderbar erscheinende Erwägungen bilden die erste Grundlegung zu einem Verständnis der Natur, einer Metaphysik der Körperwelt, Sinnenwelt. (Weder die Betrachtungen Kants in seinen metaphysischen Anfangsgründen — noch die Schellings). Für die Wahrheit, für das reine, echte Wissen beginnt die Natur, das Dasein mit dem Leben, dem Lebendigen, dem Empfinden. Wer diesen Anfang nicht will gelten lassen als Prinzip, Erkenntnisgrund, Voraussetzung wahren Verständnisses, eines Erkennens der Geheimnisse des übersinnlichen Wesens der körperlichen Sinnenwelt, der wird diese Natur nie verstehen. Er wird endlos und vergeblich daran arbeiten, das Leben, Bewußtsein, und endlich das Höchste, den Geist und Gott zu erklären, abzuleiten, zusammenzusetzen aus

dem Leblosen der Außenwelt, — die Formen, die leeren des formalen, d. h. nur figürlichen, schattenhaften, verständig natürlichen Denkens werden ihn täuschen, als setze sich wirklich das äußerliche schlechthin außer sich und leblos Seiende, etwa das mathematisch Körperliche zusammen und gestalte sich in ihm zu Bildern, Spiegelbildern und Widerhall und endlich zu Bewußtsein und Empfindung und Wahrnehmung und zu Leben und Wissenschaft. Wie das ja immer aufs neue das Nachdenken und Suchen der Naturforschung beschäftigt, die den Dualismus meint von vornherein verwerfen zu müssen und dynamisch oder mechanisch Kraft und Stoff identifizierend, Bewegung und Widerstand, Gegenbewegung für die Wahrheit der Welt und auch das Erkennen als Reflexion für eine bloße Zurückbewegung und Einkehr der Kreislinie in sich selber hält. Sogar bei Kant ist dieses Suchen noch wohl erkennbar, eben weil Kant das Leben aus der echten Naturwissenschaft ausscheidet, da es doch der Grundgedanke für eine Metaphysik der Natur ist. — Wie nun aber? Könnte ein bloßes Empfindungsleben mit seinem Bewußtsein und Selbstbewußtsein ein Universum zum wahrhaft Seienden, einem vollkommenen Ganzen oder Wesen an sich machen? Also wenn das Weltall ein Tier, ewige, allgegenwärtige Tierheit, Sinnenwelt wäre? Nein. Wahrheit wird sie erst und nur durch das Wissen, — also nicht ohne das Denken, Vernunft, Idealbewußtsein. Denn die Wahrheit begrenzt sich gegen den Schein und die Täuschung, das Seiende gegen das Nichtsein und wird nur kraft dieser Begrenzung gedacht, also kraft des Gegensatzes, in welchem Teleologie ist, Höheres und Niederes, Inneres und Äußeres, Wesen und Schein, Wahrheit und Unwahrheit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Also doch immer schon irgendwie gut und schlecht, Zweck und Mittel, wertvoll und wertlos, Endzweck und Mittelzweck. Aber was gewinnt das Universum durch den Namen Wahrheit? — —

Da wir Menschen in unsrer Natur wirklich als unbedeutend

und wohl entbehrlich, auch durch irgend eine Katastrophe der Erdrinde oder eine gewaltige Pest leicht zu beseitigende Wesen erscheinen — vom Standpunkt der unbefangenen Naturwissenschaft aus, — wir aber von Denken, Wissen und Wissenschaft mit ihrem Idealbewußtsein nur in uns selbst Erfahrung haben, so daß mit uns alles Wissen aus der Welt beseitigt scheint, — so stellt sich allerdings alles Wissen selbst als unbedeutend und leicht zu beseitigen — eine zeitliche Naturerscheinung im Erdendasein dar. Ähnliches gilt freilich auch vom Leben; denn auch alles Lebendige könnte leicht hinweggerafft werden, und die Erde dem Monde gleich ausgebrannt und wüste ihren Kreislauf vollenden — und auf den übrigen Planeten oder auf der Sonne findet die gegenwärtige Naturwissenschaft das Leben kaum wahrscheinlich, da sie ihre Physiologie nach Induktion und Analogie ausbilden muß. Obgleich es immerhin seltsam herauskäme, daß die Sonne auf unsrem leblosen Erdball Leben, Bewußtsein, Wissen wecken, hervorbringen sollte und selbst ohne Leben und Geist sein, — leblos wie die Erde und mehr, weil stets ohne Lebendiges bleibend. — Die ganze Teleologie erscheint als ein Spiel an der Erdoberfläche, eine Vermischung von Sonne- und Erdelementen, Äther und Ponderabilien. Aber hier ist nun doch dieses unabweislich: Für unsre Sinnenwelt als solche ist die Teleologie gewiß. So daß hier doch Zweckgründe, ideale Ursachen in die objektive Wirklichkeit eingreifen. Aber geht es nicht eben daraus hervor, daß dem Forscher, dem Gelehrten und so auch der menschlichen Gesellschaft freilich die Teleologie wichtig erscheint und Zwecke und Güter, wie Gründe und Ursachen ganzer Wirklichkeiten. Da sie doch in Wahrheit nur wesenlose Accidentien sind wie die Begehrungen und Bedürfnisse. Die leblose Natur die wesentliche Wahrheit, — also auch die geistlose, vernunftlose, bewußtlose. Es ist notwendig, daß die Naturwissenschaft sich dessen immer tiefer bewußt werde, daß ihre natürlichen Voraussetzungen, die der natürlichen Menschheit, sie in der That nach dieser Richtung

drängen; und daß es wirklich in unsrem irdischen Dasein Mühe kostet, sich dieser Gedanken zu erwehren und sie ein für allemal so zu beseitigen, daß wo immer und wie sie wieder hervorbrechen, sie als ein täuschender Schein zu behandeln, aber auch als ein wirklicher Schein zu untersuchen und zu erklären sind. Von diesem Standpunkt aus versteht man nun auch die alte Lehre vom Leben der ganzen Natur. Aber man erkennt auch, daß dieselbe der Naturwissenschaft als eine idealisierende dichterische Lehre sich darstellen muß. Und wenn sie doch als wissenschaftliche Behauptung auftritt, so ist's eben eine aprioriſche, aus dem Idealbewußtsein geschöpfte und nicht aus der Erfahrung, vielmehr trotz der irdischen Erfahrung festgehaltene. Vielmehr führt die irdische Erfahrung wirklich zu der Lehre, daß die echte allgemeine Naturwissenschaft nur die mechanische Physik sei, also die Sphäre der Mechanik die Wahrheit der natürlichen Welt. Dennoch, es ist ganz unmöglich auch schon für die natürliche Menschheit und Forschung, die sich irgend besinnt, ob auch noch so streng rein theoretisch und vorurteilslos, daß eine irgend philosophisch selbstbewußte Naturforschung ein Weltall des Todes, ein unendliches Universum lebloser Körper, mechanischer Bewegungen, für das Land der Wahrheit, auch nur der wahren Wirklichkeit halte. Denn das ist wohl die eigentliche Stellung des Begriffs der natürlichen Welt, der Natur als Welt, der Welt als Natur, d. h. des Unendlichen als endlich, Ganzes — und des Endlichen, Ganzen als Unendlich, daß sie den Übergang, die Vermittlung bildet vom fragmentarischen, zerstreuten, unselbständigen, unwissenschaftlichen Denken und Wissen des sinnlichen Menschen zum wahren Idealbewußtsein und Innewerden des Geisterreichs, des Reiches Gottes, der wahrhaft wirklichen Schöpfung und Geschichte. Denn wer könnte eines Weltalls gänzlich entraten! Die Idee der Welt ist in der der Natur, ihr gegenwärtig.

Wird der Naturforschung einmal ganz einleuchtend und klar, daß die Unendlichkeit ihrer Natur als Raumerfüllung und Zeit-

erfüllung nie mehr sein kann als eine relative Unendlichkeit, daß aber jede wirkliche Größe eben dieser Außenwelt auch schon eine relative Unendlichkeit ist und trotz ihrer Begrenzung bleibt, so wird auch die Außenwelt, Körperwelt trotz ihrer Unendlichkeit Grenze und Form haben können und eine wirkliche Sinnenwelt sein — die reale Wirklichkeit eines Kosmos, objektiv entsprechend dem sinnlichen Bewußtsein eines Ganzen, das also nicht ohne Einseitigkeit und Innerlichkeit, ohne Centrum für die Peripherie als ihr in-sich- und für-sich-Sein gedacht werden kann; — denn ohne dieses ist keine Ganzheit, kein Wesen an sich. Obgleich ja allerdings feststeht, daß das Universum, das eben unsre Sinnenwelt als solche ist, diese Himmelskugel und Sternenwelt des menschlichen Bewußtseins als solchen, als diese unsre Sinnenwelt auch ganz relativ ist, — συμβεβηκός, beziehungsweise — als eine Verhältniswirklichkeit zwischen uns sinnlich verständigen Menschen und einer wahrhaft realen, objektiven Natur, dem Ding an sich der Körperwelt, d. h. der Dingheit, Äußerlichkeit, Peripherie, Verhältnis- und Erscheinungssphäre eines gewaltigen Wesens an sich.

7. Möglichkeit, Wirklichkeit, Unmöglichkeit. Der Ernst der Wirklichkeit.

Soll das Verständnis der Natur, unsrer Natur aus dem Bewußtsein des Endzwecks geschöpft oder doch zu diesem in ein wesentliches Verhältnis gesetzt werden, so muß zunächst das Bewußtsein und das Sein der Zwecke, das Reich der Güter untersucht werden. Das Reich der Zwecke und Güter liegt zwar den Naturforschern sehr fern; und nur etwa in der Lehre vom Lebendigen streifen sie dasselbe, aber als eine ihnen im Grunde fremde Sphäre. Nur der Arzt, der Heilkünstler hat als solcher freilich eine andere Stellung. Ihm ist allerdings das Leben, die Gesundheit ein Zweck und Gut, und all seine Wissenschaft und Arbeit geht im Dienst dieser Zwecke auf. Aber das Geheimnis des Zweckes selbst und gar das Reich

der Güter erforscht er durchaus nicht. Wie nun aber? Worin besteht der Wert des Lebens, — seine Wahrheit im Reich der Teleologie? Zweck wird das Gute nur durch ein Begehren und Bedürfnis und Streben. An sich wäre es nur das ganz Vollkommne, also das schlechthin Ganze, Mangellose, also wohl eben das ewig unendliche Seiende, ganz ohne Nichtsein, ohne leeren Raum (und leere Zeit?), vollkommene Raumerfüllung (und Zeiterfüllung?), unendlich und ewig; aber doch nicht ohne Grenzen, wenn auch schrankenlos, d. h. nicht ohne Gestalten, Körper und Bewegungen, Veränderungen? Aber wie? wozu Veränderungen im Vollkommnen? und woher die Veränderungen im Vollkommnen? Aber auch so soll ich nicht fragen, sie sind nicht irgendwoher, sondern gehören zum ewig unendlichen Wesen und Sein. Es ist eine unendliche Gestalten- und Bewegungswelt. Das ist seine Wahrheit, sein Dasein. Und darin eben steht seine Vollkommenheit und das Gute dieser ewigen schrankenlosen freien Wahrheit — sie hat und ist alles, alle möglichen Gestalten, Wirklichkeiten, Bewegungen, Veränderungen. Aber das ist nicht möglich. Denn diese schließen sich vielfach aus, und was so ist, ist nicht anders. Aber es kann anders werden, und ebenso kann anderswo andres sein, und alles andre und alles anders? Unendlich viele Naturen und Welten? Aber wie? Immer doch schließt eine jede Wirklichkeit zahllose Möglichkeiten aus, die durch dieses Dasein unmöglich sind, so daß die unendliche Möglichkeit, die sich immer und überall in jedem Augenblick in Unmöglichkeiten verwandelt, — eine ganz unerfüllbare, durchaus nie und nirgends zu verwirklichende Unendlichkeit der Materie ist. Dieser gegenüber ist die unendliche Erfüllung der Wirklichkeit mit ihren unendlichen Gestalten und ewigen Bewegungen und Veränderungen der Körperwelt und Naturen doch durchaus und ewig und in Wahrheit eine begrenzte, also das Prinzip der Begrenzung, der Form, der Wirklichkeit in sich tragende, entgegengesetzt jener unendlichen Materie oder Möglichkeit, die immer

und überall, in allen Augenblicken in Unmöglichkeit verwandelt, in der That ein Nichtsein ist, ein Nichts, aber eigentlich zwei Unendlichkeiten des Nichts: die der Möglichkeit, der Zukunft, und die der Unmöglichkeit, der Vergangenheit. Alles Mögliche kann geschehen und werden. Aber es ist unmöglich, daß Geschehenes schlechthin ungeschehen werde; es müßte nicht wahrhaft geschehen sein, nur scheinbar, nicht im Innersten. Aber wie? So könnte doch auch vieles Geschehene wieder ungeschehen werden, gemacht werden? Vergangenes wieder zukünftig und gegenwärtig? Und so bliebe doch am Ende alles immer möglich und nichts wäre und würde je ganz unmöglich? Nichts sänke je unter die Materie, unter das Nichtsein der Möglichkeit, des Raumes und der Zeit, der Veränderlichkeit, des Werdens herab in das absolute Nichts des ewigen Todes. Nichts verlöre je allen Zusammenhang mit dem Dasein und Sein, mit der Wahrheit, mit Gott. Es bliebe ewig veränderlich, immer vor einer möglichen Zukunft. So könnte doch am Ende alles Geschehene wieder ungeschehen gemacht werrden! Eben weil es als geschehen doch irgendwie wenigstens zugleich und zur Hälfte der Natur der Äußerlichkeit, dem Relativen angehört; — deshalb eben der Sphäre der Möglichkeit und niemals ganz aus dieser emporgehoben und erlöst, absolut frei, mächtig, göttlich wird; nie selbst Gott. Oder wenn doch eine wirkliche Theogonie möglich ist — das: ein himmlischer, göttlicher Geist des seligen Gottesreichs werden, — dann wären doch nur diese Götter, Heroen ewig geworden und wieder aus der Sphäre der Möglichkeiten, aber auch Wahlfreiheit erlöst und eingegangen in das göttliche, ewige Leben. Aber alles Geschehene selbst kann wieder ungeschehen gemacht werden, — sofern es eben der Äußerlichkeit, Natur angehört. Und dahin gehört ja alle Übertretung, jeder Fall, jedes Außer-sich-geraten. Es kann einmal wieder sein, als wäre es nie geschehen. Aber freilich: hier bleiben wir doch gebunden stehen: — als ob

es nie geschehen wäre. Dem gleich — aber identisch doch nicht. Der Ernst bleibt ewig Ernst.

8. Die Zufälligkeit in dieser Welt und die Notwendigkeit.

Der Gedanke, den man mit dem Bewußtsein und Begriff der Zufälligkeit fälschlich verbindet, ist der, daß mit der Zufälligkeit, die behauptet wird, alle Abhängigkeit von Gott gänzlich verneint sei, — also alle Fäden zerschnitten, die solche Wirklichkeiten mit der Ewigkeit in Verbindung erhalten könnten. Das ist falsch. Es gilt nur die verschiedenen Arten der Abhängigkeit zu erkennen und richtig zu unterscheiden und anzuwenden. Daran ließ Schleiermacher es ganz fehlen. In der That das gewöhnliche christliche Bewußtsein der neuern Jahrhunderte dabei zu Grunde legend, in dem der Widerwille gegen die Zufallsgedanken längst heimisch war. Während wir wohl Widerwillen gegen die Gewalt der Zufälligkeiten in dieser Welt haben sollen, — aber nicht gegen die Erkenntnis dieser Gewalt als einer richtigen Beurteilung der Wirklichkeit.

Die christliche Frömmigkeit der neuern Zeit hält nur das Böse als zufällig, d. h. außerhalb der absoluten, idealen, göttlichen Notwendigkeit und Wahrheit fest. Obwohl es in die natürliche Wirklichkeit geraten und mit ihr verflochten der bedingten Notwendigkeit verfallen ist. Daher die Abneigung gegen alles, was wunderbar heißt, weil darin das Zufällige eine weitere Bedeutung und eine Idealität gewinnt. — Aber mit dem Bösen ist das Freie in die Sphäre der Zufälligkeit (der Geschichte) aufgenommen, — also doch auch Gutes. Und während die gegenwärtige Weltansicht durchaus alles, was nicht selbst das Böse ist, der böse Wille, direkt von Gott herleitet, sollten wir wieder lernen, vermöge der Freiheit und Geschichte und wahrer Mittelursachen die ganze Gestalt dieser unsrer Erscheinungswelt als zufällig, zeitlich zu erkennen, wenn auch in ewiger, himmlischer Materie gestaltet.

Daß das uns so schwer wird, kommt daher, weil freilich jetzt

die menschlichen Individuen wenig, fast nichts vermögen. So meinen wir: die Menschheit selbst vermöge nichts und habe nie etwas vermocht. — Aber sie ist das Höchste in dieser irdischen Welt! also doch deren Herr und zweckliche, formende Ursache. — Wie wir es ja uns nicht nehmen lassen, daß wir Herren sind und auch wirklich diese Herrschaft ausüben, soweit uns irgend dazu Mittel, Kräfte, Diener zu Gebote stehen. — Die Abhängigkeit bleibt in dem allem bestehen, selbst bezüglich des Bösen. Aber in einer Anzahl von Stufen, von Gestalten, die eben zu entdecken sind. Die Wunder gehören wie die freien Thaten und wie die Übertretungen in dieses große Reich der Zufälligkeiten. Also nicht, wie man jetzt meint, zur unmittelbaren, ewigen, schöpferischen Thätigkeit Gottes, sondern in das mittlerische dämonische und heroische Reich.

Die Zufälligkeit ein Beurteilungsbegriff, in dem diese Wirklichkeit nach einem Idealgedanken gerichtet wird, dem der Notwendigkeit, nicht der bloß bedingten zweiten Notwendigkeit, der hypothetischen analytischen der Identität. Wenn ich diese verneinen wollte, schwebte wirklich dieses Zufällige ohne alle Stetigkeit isoliert im Nichts. Das wäre das Atom, die natürliche empirische Monade. Sondern der absoluten Notwendigkeit, der idealen, dem nicht nicht und nicht anders sein Können. Diesem vollkommnen Sein gegenüber ist diese Wirklichkeit zufällig, bloßes Nebenbei, unideal, unvollkommen. Diese absolute Notwendigkeit ist also: eine Vollkommenheit, ein Idealgedanke, — das ganz durch sich selbst Sein.

Das Nachdenken über die Zufälligkeit, die ich nun dieser ganzen wirklichen Welt, dieser Natur und auch ganz besonders dieser Geschichte, der Menschheit der Erde zuschreibe, hat die Aufgabe, diesen Beurteilungsgedanken ganz zu entfalten, — also dieses Gerichtsurteil ganz ins Licht zu stellen, zu begründen, zu motivieren. Warum behaupte ich: diese Wirklichkeiten seien alle zufällig, keine einzige wirkliche Erscheinung unbedingt notwendig (göttlich, ideal)?

Ich ziehe dadurch gerade alles dieses Wirkliche in die Geschichte herein. Denn die geschichtlichen Wirklichkeiten sind eigentlich die Urbilder der Zufälligkeit. Das liegt wohl an der Willkür, die ihnen zu Grunde liegt? Oder an der Kunst der Phantasie? Aber ist da nicht gerade ideale Notwendigkeit darin? Nur ein Bild davon, — im Schatten Spiegelung! Alle unsre Kunstwerke sind trotz des Ideals in ihnen zufällig! — Eben willkürlich? — Oder etwan: unvollkommen wie Träume, Hallucinationen natürlich entstanden, aber ohne den Gott Berkeleys, — halb seiend halb nichtseiend, — eben ideale wahre Hallucinationen, allgemein gültige eines genus, — immer was nicht und anders sein könnte.

Alle Veränderungen in dieser Welt, Bewegungen und Verwandlungen erscheinen unserm Bewußtsein als notwendig, nämlich bedingt notwendig, begründet. Hingegen alles Dasein rein als solches als zufällig. Eben deshalb verneinen wir in der Wirklichkeit das Entstehen und Vergehen, wir lassen die Stetigkeit im Werden nicht fahren.

Auf der andern Seite scheint ja doch eben das Sein, Dasein, sich Gleich-Bleiben, die Identität das vollkommen Notwendige zu sein. Wie? Doch nicht in einer durch und durch veränderlichen, beweglichen, bewegten, wandelbaren Welt, d. h. in einer Welt dieser Zeitlichkeit und Räumlichkeit. — Die Identität, das sich Gleich-Bleiben, — also das Sein und Dasein als solches gehören in einer solchen Welt wohl nur diesem Subjekt, dem Spiegel. Die Wirklichkeit ist eben das Werden, Geschehen, Bewegung, Verwandlung. Das ist die Objektivität des An-sich-selbst! So ja schon Heraklit. Also die Veränderung das Grundwesen dieser Welt.

Dem entspricht es denn auch, daß die Begriffe der Ursache und der Substanz eigentlich nichtig sind. Nichts oder Alles ist Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung. Das unendliche Veränderungsgewebe ist eben als solches immer und überall da und alles gleichwertig, gleich selbständig. — Da gehört am Ende

diese Zeit, diese Veränderung selbst nur dem Subjekt, dem Spiegel, dem Nichts an? Und die Wahrheit ist die unendliche Räumlichkeit unendlich vieler, immer ganz neuer Welten.

Es ist klar, daß wenn wirklich Alles und Jedes durch unendlich unbedingt-bedingte Notwendigkeit verkettet ist, dann alles Geschehen, Werden, alle Veränderung nur Schein ist. Wie Parmenides erkannte. Aber das ewig unendlich Identisch-Seiende ist eben der Schein der anfangs- und endlosen Veränderung, die Welt des Heraklit! Sein und Werden und Vergehen sind Eins. Insofern gehören doch auch Zeit und Raum zum Objekt, zum objektiven Schein der Erscheinungswelt selbst. Nur daß Entstehen, Vergehen wohl Täuschung heißen können, nur im Spiegel, dem Subjekt sind. Aber wie? Dieses, die Seele, verändert sich denn doch wirklich und wahrhaft? Das Bewußtsein entsteht und vergeht. Ja. Aber das ist eben reiner Schein, — täuschend, wenn er für Wirklichkeit, real, objektiv seiend gehalten wird.

9. Die Notwendigkeit einer Notwendigkeit.

Um uns mit der Notwendigkeit als wesentlichem Element der Wahrheit in den Natur-Erfahrungswissenschaften auszusöhnen, müssen wir bedenken, daß sie als vorausgesetzte und erkannte Gewißheit in dem Wesen der erkennenden, erfahrenden Seele selbst gegründet, gewissermaßen mit der Vernünftigkeit eins und dasselbe ist. Sie gehört uns selbst an, dem Geist. Allerdings der Natur, dem Substrat, der Substanz des Geistes. Aber wir können doch auch sagen: Der Geist will Notwendigkeit, Regel, Gesetz, Allgemeinheit, er will Einheit und Vielheit zugleich, Wirklichkeit und Gesetz, Herrschaft und Untergebenes, Form und Materie, actus und potentia. Also der Wille, die Freiheit widerspricht nicht; sondern die Herrschaft ist eben erst die wirkliche, wahre Freiheit, Macht, Vermögen; so will die Freiheit selbst die Notwendigkeit. Verständiges Leben ist nicht möglich ohne das Band der Notwendig-

keit. Es ist nicht nur das empirische οὐκ ἄνευ, sondern das wahre, allgemein-gültige οὐκ ἄνευ. Ganz ohne Notwendigkeit keine Wahrheit irgend welcher Art, keine Sicherheit und vollkommene Gewißheit. —

Der Freie unter einem höhern, höchsten Zwang ist unterthänig, ein wahrer Unterthan. Der Freie, der die Freien zwingen kann, ist der Herr. In unserm wissenschaftlichen Naturbewußtsein ist nun aber weder wirkliche Macht, Herrschaft, noch wirkliche Abhängigkeit, Gehorsam, weder Zwang noch Kraft; sondern alles Geschehen nur das Bild davon, — etwas, das so aussieht, scheint, es aber nicht ist.

10. Die naive Teleologie im gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewußtsein herrschend, aber falsch.

Die Gedanken der naiven Teleologie des naturalistischen Empirismus täuschten wie Kant, so auch Schleiermacher. Da doch schon Platon sich durch dieselben nicht hatte irre machen lassen, sondern, und zwar vom Standpunkt des reinen, aber ganz vertieften und verklärten Erkenntnistriebes als eines idealen unbedingten Zwecks und Gebots der Selbsterkenntnis, des Lebensverständnisses, wahrer Lebenskunst aus dem sich genialisch freidünkenden Naturalismus etwa des Kallikles gegenüber oder dem empiristischen Subjektivismus des Protagoras gegenüber das Ammenmärchen vom Jenseits und die Geheimnisse der Hoffnung auf den Kampf gegen den Schein des natürlichen Lebens gegründet mit höchstem Ernst vertreten hatte.

Die herrschende Vorstellung auch bei den Frommen ist jetzt die: daß dieser Zustand doch wirklich ganz zur höchsten Teleologie göttlichen Werdens in dem Sinne gehöre, daß dieses gar keine andre Gestalt haben könne, daß das also eben das reine, volle ungebrochene Werden der göttlichen Schöpfung, Zeugung, Erziehung sei. Unstreitig aber war alle alte Glaubenslehre, die auf Er-

leuchtung, Offenbarung, Erweckung eines übernatürlichen Lebens, dem Gedanken einer Wiedergeburt und Herstellung aus dem Fall, Erlösung ruht, — ursprünglich anders angelegt. Sie behauptete oder setzte voraus, daß das so nicht sein könne, daß in diesem Weltzustand nicht erste göttliche Erzeugung oder Schöpfung sei, sondern, wenn Erziehung, zweite Erzeugung, dann eine mit Zucht und Strafe verschmelzte, — auf wirklichem Unfall, Unheil, Leiden und Tod ruhend, ein Schweben unter einem Himmel, aber auch über einem Abgrund. Es hält nun merkwürdig schwer, für solche Gedanken in unsern Tagen den Zeitgenossen, so weit sie der wissenschaftlichen Arbeit angehören, das Verständnis, die Aufmerksamkeit, geschweige den Glauben zu wecken. Man ist gerade durch die lange und angestrengte Erfahrungsarbeit mit dieser Welt so innig zusammengeschmolzen, daß man kaum vermag, sich einmal in Gedanken von ihr zu lösen, sie zu beurteilen, das Idealbewußtsein ganz über diese Wirklichkeit zu erheben. Von jeher hat die Geschichtschreibung, also die Erzählung und Erfahrungskenntnis vom Thun, vom Leben der Menschen, der vielen Individuen diesen rein pragmatischen, d. h. entschuldigenden Charakter angestrebt und offenbar nicht ohne guten Grund. Man hielt dabei das sittliche Bewußtsein fest, aber als ein Geheimnis, das der Wissenschaft als solcher sich nicht aufschließt und mitteilt, aber das gleichwohl da ist! nämlich in den wirklichen, jenseitigen, übernatürlich-persönlichen Prinzipien jener Individuen, ihren intelligiblen Thaten, — dem reinen Willens- oder Freiheitselement in ihrem Leben, das unerforschlich ist.

11. Die falsche Idealisierung dieser Welt in der Lehre von der göttlichen Vorsehung.

Die Grundverkehrtheit, die unsre ganze gegenwärtige Denkart durchzieht, und zwar auch die der Frommen, der Christenheit, ist die eines Idealisierens dieser Welt und dieses Lebens, d. h. doch

zuletzt eben der natürlichen Menschheit. Die Lehre von der Schöpfung wird unbefangen auf diese Natur und dieses natürliche Leben und Bewußtsein bezogen, wenn auch leise Andeutungen wohl darüber hinausweisen. Dem entsprechend wird auch die Vorsehungs-, die Weltregierungslehre ganz direkt und ohne weiteres auf das ganze natürliche Leben bezogen, wie ja das Evangelium schon keinen Sperling vom Dach, kein Haar vom Haupt fallen läßt ohne göttliches Wollen, welches dann nicht als bloße Zulassung verstanden wird, sondern als göttliches Thun, indem auch hier der Gedanke idealisiert wird, da das Göttliche scheint alles und in jeder Hinsicht absolut sein zu müssen. Hier treten nun diese frommen Vorstellungen in scheinbaren Einklang mit der natürlichen Denkart, die selbstverständlich diese Welt der Erfahrung für die wahre absolute göttliche Welt selbst hält. Und obgleich die Frommen immer noch das Himmelreich, Reich Gottes, und diese Welt unterscheiden, sind die Nachdenkenden unter ihnen doch mehr und mehr geneigt, das nur subjektiv für unser Empfinden und Begehren gelten zu lassen und durchaus nicht objektiv. Wie könnte denn eine Welt etwas anderes sein als Gottes Reich und der Himmel? So hat auch unsre neuere Philosophie nur dazu beigetragen, das alte mächtige Vorurteil noch zu verstärken. — Das Zeitliche, geschichtlich Übernatürliche — nicht rein Metaphysische — im Schöpfungsgedanken gehört ganz dem Erlösungsbegriff an. —

12. Die falsche Idealisierung dieser Welt und des Fleisches überhaupt bei den Theologen.

Immer wieder erscheinen mir unsre frömmsten und edelsten Theologen als diese Welt, dieses Erdenleben der Menschen idealisierend, falsch verklärend. Und zwar kommt das daher, daß sie alle das natürliche, menschliche Individuum fälschlich verklären und dadurch dann die ganze natürliche Menschheit und dieses Erdenleben. Richtig ist es wohl, was sie eigentlich wollen. Nämlich

Gottes Weltregierung ganz verherrlichen. Gewiß ist diese weiser, als irgend ein menschlicher Heros sich ein Regiment erdenken könnte. Aber um sie ganz richtig und aufrichtig verteidigen, verherrlichen zu können, müssen wir sie kennen und annehmen ganz wie sie ist, und sie ja nicht fälschen und thun als wäre sie so, wie wir sie gerne hätten — wir natürliche Menschen, menschliche Tiere, wir die wir Fleisch sind. —

Unsre Theologen berufen sich dabei oft auf Stellen der Evangelien von den Haaren des Hauptes, die gezählt sind, und dergl. Aber sie vernachlässigen andere, die offenbar viel mehr als diese buchstäblich gemeint sind, von dem Fürsten dieser Welt und von den natürlichen Menschen, die vermöge des Willens des Fleisches da sind, und von dem Leben, das wir verlieren sollen, und von der Welt, die vergeht mit ihrer Lust.

13. Es ist eine höchste Teleologie, beschränkt durch die notwendige Materie, die Freiheit der Geschöpfe Gottes.

Der Ausdruck: Absolute Teleologie wird insofern abgelehnt werden können, als die Teleologie die Zweckmäßigkeit, die Relation von Zweck und Mittel als eine veränderliche voraussetzt, — also einen Widerstand, der zu überwinden, ein vermitteltes, zeitliches Werden. Aber der Gedanke, der etwa den Ausdruck hervorruft, ist nicht abzuweisen. Der unbefangene Naturforscher, der im Reich des Lebendigen heimisch ist und untersucht, wird, wenn nicht von schlechthin vollkommener, doch von höchster Teleologie sprechen. Und anderseits wird der Theolog, dem das Ideal der Vernunft die Wahrheit ist, eine höchste Teleologie als über alle Verwandlungen herrschend, selbst über die des wirklichen Verderbens, voraussetzen. Eine höchste im Sinn des echten Optimismus, d. h. so völlig den Endzweck erreichend als es möglich ist! So fassen auch Platon und Aristoteles dieses Verhältnis, wie ja in andrer Fassung Leibnitz. Die Beschränkung hat ihren Grund in der Materie, dem οὐκ ἄνευ.

Dem kann man zustimmen, wenn man die Materie, die ἀόριστος δυάς, das ἄπειρον, in ihrer höchsten Bedeutung und Wahrheit, eben als wahre πρώτη ὕλη, — als die Freiheit der Geschöpfe Gottes, der Geister des Geisterreichs der Ewigkeit, der δόξα mit ihrer Möglichkeit des Ja und Nein, des nach Oben und nach Unten versteht. In der That ist dieses die höchste, die wahre, die göttliche Materie. — Also so völlig als es möglich ist, ohne dieser Freiheit, der ewigen Materie, dem göttlichen Grunde Abbruch zu thun. — Von diesem Standpunkt aus kann dann auch das der Wirklichkeit Entsprechende in den pessimistischen Lehren anerkannt werden. Diese erkennen die Willkür, den Willen des ausgegangenen, außer sich versetzten Geistes als das Wesen dieser Welt, aber ohne zur Freiheit als der idealen Ursache dieses Willkürlebens emporzusteigen. Daher dann auch der ideale Zweck, der Endzweck, sich für diese Lehren im Nichts, im Nirwana verliert, und die Teleologie sich innerlich völlig umkehrt, Vernichtung wird, verschwindet. Aber diese gegenwärtige Welt, auch die natürliche Menschheit, ist ja auch hier — wie bei Kant und den Engländern, nicht unrichtig ihrem Wesen nach aufgedeckt. Nur daß die Skepsis und Mystik hier dogmatisiert, Verzweiflung wird, — ein umgekehrter Idealismus, der nicht das Idealisieren sondern das Desillusionieren, das endliche völlige Enttäuschen der elenden Menschheit als seine Aufgabe erkennt.

b) Die Entstehung dieser Welt.

14. Gut und Böse sind letzte Gründe dieser Welt. Ohne jene Begriffe ist ein Verständnis dieser Welt nicht möglich.

Was dem jetzigen Forscher an den alten mythologischen, theologischen und metaphysischen Geheimlehren schlechthin unzulässig scheint, das ist das Böse als zu den Gründen dieser Welt, der Geschichte und Natur beigezählt. Man mag es als Erscheinung gelten lassen,

wie ja alle Sprachen einmal eine Fülle von Wörtern besitzen, die Derartiges bezeichnen. Ebenso auf der andern Seite läßt man sich's gefallen, daß Gründe dieser Welt und Natur, der Menschheit selbst gesucht und auch behauptet werden, Göttliches, Ewiges, Dinge an sich, letzte Gründe, Prinzipien. Aber daß das Böse — sei es als teuflisches Wesen, als böse Macht, oder als intelligible That, also als Fall von Seelen, Geistern selbst irgendwie zu solchen Gründen gerechnet werde, das läßt man durchaus nicht mehr an sich kommen. Böses nicht! eher noch, meint man, Gutes. Aber wenn sich die jetzige Denkart rückhaltlos ausspricht, so wird sie dessen inne, daß auch das Gute ihr doch nur Erscheinung ist! Etwas natürlich Relatives, eine menschliche Beurteilungsweise, die in dem natürlichen Empfindungs- und Begehrungstrieb gegründet ist, nicht tiefer! — Also die wahren letzten Gründe sind nur die natürlichen! Naturgründe. Jener Gegensatz von gut und böse gehört der Metaphysik, den Dingen an sich, nicht an, sondern nur der Sphäre des Triebes, des Bedürfnisses der Gesellschaft. Es ist nun klar, wie diese Denkweise ihren Gegensatz recht eigentlich im Platon hat als dem das ἀγαθόν der höchste der Gründe ist. Dennoch hat sie eine Anknüpfung in der Lehre Platons, daß wie der νοῦς, so auch die ἀλήθεια eine Sphäre unter dem Guten ausmache, schon peripherisch also. Dem entspricht nun in besonderer Fassung Kants theoretische Vernunft und die Natur, die Kant die Insel der Wahrheit nennt. Mit der Wahrheit und mit der Erkenntnis hat daher nach Kant das Gute und Böse nichts zu thun. Sie gehören nicht zu den Gründen des Dasein und auch nicht zu denen der Erkenntnis, der Wissenschaft. Ganz anders freilich Platon, dem die Naturwissenschaft nicht die Insel der Wahrheit war, sondern die des Scheins, die der ἀνάγκη statt der Freiheit. Ihm war Wahrheit und echte Erkenntnis daher herstammend vom Guten, Vollkommenen und von der Güte; und die Täuschung, die aus dem Schein stammt, vom Bösen und vom Versinken ins Außer-sich-sein. Kant aber kennt

ja dieses Ideale auch, und wenn er aus ihm keine wirkliche Erkenntnis und Wahrheit herleitet, so hat er ja insofern recht, als aus ihm allein die Wirklichkeit nicht verstanden wird, der Optimismus solchen Idealisierens falsch ist und es dem gegenüber besser ist, sich nur auf die ungefälschte Erfahrung mit ihren Trieben und Künsten zurückzuziehen. — Aber wie kann denn diese Kluft und Scheidung zwischen Ideen und Erscheinung als grenzenloser Äußerlichkeit entstanden sein? Wie ist sie möglich, erklärbar? — Nicht aus dem reinen Guten, der reinen Güte, dem rein Idealen! Also muß zu ihrer Ursächlichkeit noch eine entgegengesetzte herangezogen werden, nicht nur die des Nicht-Guten als ein ewig dienendes Prinzip der Mittel und Möglichkeit des Wirkens, Zeugens, Sich-Offenbarens, des Schaffens, und des Erscheinens, sondern die des Bösens, des Heraus- und Entgegentretens wider das Gute! Und wenn in der Schönheit der Natur und ihrer Zweckmäßigkeit außer sich geratene Kunst herrscht, warum nicht in ihrer Häßlichkeit, in ihrem Jammer und Zank und Haß und ihrer maßlosen Tollheit das Gegenteil: — Wahnsinn und Zerstörungslust und Widerwille gegen Form, Gestalt, Grenze, Zahl und Ordnung? — „Aber das Böse wie das Gute sind ja gar nicht Wesen, sondern nur Eigenschaften!" Als ob du wüßtest, was Wesen ist, woher weißt, entnimmst du es? Aus dem Erfahrungs-, d. h. Naturbewußtsein (einerlei, ob sensualistisch von außen oder mit Kant von innen). Da sind also Wesen: Naturdinge, d. h. beharrliche, zeitliche Erscheinungskomplexe. Aber die wahren Substanzen sind etwas ganz anderes, eben die Dinge an sich, die übernatürlichen Mächte, die das Sein und die Kraft durch und in sich selbst haben, Energieen! Und in ihnen ist Vermittlung innerer Zweiheit, eines hinausdringenden Liebes-Offenbarungs- und Wirkungsprinzips und eines in sich zurückkehrenden, sich sammelnden, konzentrierenden Ichheitsprinzips. Und aus beiden Halbwesen kann Böses entspringen — dort Sinnlichkeit, Außer-sich-geraten, Zerstreuung, Vergessen — hier Selbstsucht, Haß und Mord. Solche

Prinzipien sind nun selbst in der Natur ganz unverkennbar, so offenbar, daß jeder, der sich einmal besinnt, sie alsbald wahrnimmt und erkennt. Ihr wagt es nur nicht, Vorurteile hindern euch. Werft sie einmal versuchsweise beiseite. Wenn ihr Gut und Böse noch fern halten wollt, als am Ende doch nur menschliche Maßstäbe, Gesetze, Ordnungen und Mächte — Schön und Häßlich könnt ihr Gebildeten doch nicht leugnen oder bezweifeln. Schön und Häßlich sind doch nicht bloß Menschensatzung, sondern Natur, natürliche Maßstäbe der Beurteilung. Sie sind nicht Mächte für unser Urteilen, Urteilsprinzipien, aber auch irgendwie Mächte für die Natur, für die Sinnenwelt. Wie die Erscheinungen nicht reine mathematische Maße sind (welches die idealisierende Meinung der Pythagoräer war) sondern meßbare Größen, Materien, und in der Größe das ἄπειρον, das noch Maßlose steckt — ebenso auch ist in der Sinnenwelt der Natur wirkliche Schönheit und Ordnung und Gestalt, aber überall auf dem Hintergrund des Formlosen, des Dunkeln, und daher auch vermischt mit Häßlichem, Zerstörendem, Kräften der Verkehrung, Verzerrung, die ihrerseits wieder organisch, beharrlich, substanzartig werden und bleiben und so Mächte sind, wie z. B. die Genera der wilden Tiere, der Giftschlangen, der Krokodile, die Genera der Krankheiten und der häßlichsten Todesgestalten. Das Schöne aber tritt erst in die Erscheinungswelt und Bewußtseinswelt ein, wenn ein neueres, höheres Maß- und Zahlprinzip als das der Meßkunst aufgeht, das einer höheren Einheit, einer innerlichen idealischen, ein Bewußtsein von einem Maß, dem etwas entsprechen soll, dem es gut wäre zu gleichen, gut, wertvoll, zweckmäßig. Also in Verbindung mit einem Begehren, mit einem Gefühlsurteil. Es ist ein Urteil der sinnlichen Seele, also auch ein Gesetz für diese Macht, in ihr und über sie. Die Schönheit ist die reine Herrschaft derselben, und das Häßliche widerstrebende Macht, — die Materie das ἄπειρον als widerseelisch, d. h. als Fleisch, als bloßes Tier. (Aber es gibt wohl kein bloßes

Tier, d. h. kein reines, göttliches, prinzipielles, ideales! Und das ist das Geheimnis der alten Metamorphosenlehre: Die Tierheit der Erde, die bloßen Tiere dieser Natur sind entstellte, verweste Seele, nicht reine. Eben deshalb ist das bloße Tier nur irdisch, Accidens, zufällig, συμβεβηκός, nicht Idee, ideal (wie Aristoteles meint). — Obgleich allerdings entstellte Idee, verkehrtes Ideal, — wideridealische Formen, obgleich immer noch Idee, Seele andeutend und spiegelnd. —

Diese Sphäre nun des Schönen und der Zweckmäßigkeit und des Wertvollen, das ist ein neues Reich von Wirklichkeit und von Erkenntnis, — unregelmäßig ausgegossen über jene erste Insel der Wahrheit mit ihren mathematischen und Verstandesbegriffen. Eigentlich erscheint diese zweite Sphäre mehr wie eine Insel in jenem stillen aber uferlosen Ozean der mechanischen Meßkunst. Eine Insel seltsam emporgestiegen wie durch ein Wunder! denn aus Mechanik allein erklärt sich ja die Schönheit und das Leben nicht, — aus dem mathematischen Verstand allein weder das Bewußtsein der Kunst, noch der Naturschönheit und überhaupt nicht das Begehren und Empfinden, Lust- und Schmerzunterscheidung, geschweige denn das Gefühl der Bewunderung des Schönen und Erhabenen. Aber auch ganz aus sich selbst wird dieses Bewußtsein und Sein nicht recht hell und verständlich. Das heißt, es kann nicht das Erste und Letzte, das Höchste sein, weil es doch nur auf Natur hinausläuft, Naturgestalten, sinnliche Ideale, Außer-sich-sein, Ekstase.

15. Diese Welt ist nicht die Schöpfung Gottes.

Es wird mir immer gewisser, daß eine geschichtliche Welt wie diese, (die irdische menschliche; — denn von den Gestirnen wissen wir nicht, ob sie eine geschichtliche Welt sind) — in der wahre Verwandlungen vor sich gehen, also wahres Werden und wahre Vergänglichkeit wirklich geworden sind, Anfang und Ende, γένεσις und φθορά, unmöglich kann in der ewigen vollkommenen Gottheit

als solcher allein begründet sein. Diese irdische Erscheinungswelt ist also nicht die Schöpfung Gottes! Sondern zu ihr als einer Wirklichkeit hat ein ungöttlicher, widergöttlicher Grund mitgewirkt, die Wirklichkeit eines Nichtseins, einer Verneinung, einer Todeserweckung, eines Verderbnisses. —

16. Wie Naturwissenschaft und kirchliche Theologie in der Schöpfungslehre einig sind.

Das Rätselhafte unsrer irdischen Natur hat sich unserm Bewußtsein, auch dem der Forscher, selbst der philosophischen, deshalb allmählich so völlig entzogen, weil in dieser Hinsicht die Naturwissenschaft, die ja das Ganze dieser Natur als gegeben und somit als selbstverständlich, als nicht weiter in Frage zu stellen betrachtet, mit unsrer gewöhnlichen kirchlichen Theologie, der Religionslehre, in der gleichen Richtung gewirkt hat. Diese nämlich durch ihre populäre Darstellung der Schöpfungslehre. In ihr erscheint ja diese unsre irdische Natur ganz ohne weiteres als die Schöpfung Gottes. Die geheimen Andeutungen einer tiefern Auffassung, wie sie etwa in der Genesis sich finden lassen, oder wie einzelne Theosophen sie versuchten und ersannen, — sind nach und nach im Bewußtsein der ganzen Christenheit zur Seite geschoben und verschwunden. Ist nun diese irdische Natur die Schöpfung Gottes selbst, so ist damit die Gewißheit gegeben, daß sie dem Ideal der Natur, ihrer Wahrheit entsprechend, also im idealen Sinn selbstverständlich ist. So fassen daher die frommen Menschen sie auf und lehren das ihre Kinder. Der Nachweis mag schwer sein, — er ist aber unnötig und überflüssig. Als ein brauchbares Material für unser sittliches Leben und für das Ringen nach Heiligkeit läßt sich immerhin das natürliche Menschenleben und so auch diese ganze irdische Natur wohl erkennen und aufdecken, und als ein gewaltiges herrliches und ergreifendes Gebilde stellt sich diese Sinnenwelt jedem gebildeten Menschen dar. Das kann dem Frommen genügen;

was fehlt, wird durch den Glauben, das Vertrauen ergänzt, und da dieses unbedingt und schrankenlos ist, läßt es eine eigentliche Rätselhaftigkeit dieser natürlichen Dinge, die immer etwas von einer Ungöttlichkeit derselben einschließen möchte, im Bewußtsein keine Stätte finden.

17. Erlösung und Schöpfung.

Der Erlösungsgedanke gibt dem Schöpfungsgedanken vollen Ernst. Erlösung vom Übel, vom Bösen ist aber das Grundwesen aller Religionen.

18. Unsre natürliche Außenwelt ist für den Geist wie eine Amme, vielleicht eine Mutter, aber dem Sohn untergeordnet.

Was gewiß ist, das ist dieses, daß nur das Geisterreich, das Reich der Persönlichkeit wahrhaft ist. — Das Reich der Dinge an sich, der Wesen, die nicht nur Erscheinung, Mittel sind. —

Aber immer bleibt das ein Wahn, daß die Außenwelt, Körperwelt als solche das wahre Wesen, das An-sich dieser Sinnenwelt, Natur sei; daß die sogen. primären Qualitäten die Natur offenbaren, so wie sie in Gott ist, sondern ganz so wie die sekundären, die Empfindungsqualitäten, sind auch jene so wie wir sie besitzen, nur der Kreatur, dem Geist angehörig, und sie haben nur ganz eben so ein An-sich, eine göttliche Wahrheit, wie auch die sekundären, die sinnlichen Qualitäten eine solche haben. Wir aber sehen nicht die Dinge der Natur in Gott als göttliche Natur, sondern in unsrer Weltseele als die Natur der menschlichen Geisterwelt, Geschichte, Erlösung. —

Das ist das Verkehrte des modernen Dualismus, daß er Ich und Nicht Ich, — Geist und Körper meint koordinieren zu sollen. Darin war Berkeley Wiederentdecker, daß er diesen Dualismus, diesen Wahn der körperlichen Materie als eines Prinzips, wie die

Seele und Persönlichkeit, zerbrach. Diese ganze Außenwelt, Körperwelt, Sinnenwelt, Natur ist allerdings also auch für uns, für den Geist, die Seele, die Vernunft in uns — abhängig, untergeordnet, peripherisch, — nicht Gottheit, das hieße ihrem An-sich nach noch höher, innerlicher als wir irdische Menschen. Und doch ist sie ja unsre Mutter. Platon meint: Amme. Immerhin. Aber doch der Schoß, die Brust, die uns trägt und nährt. — Nicht nur unser leibliches Leben, sondern auch unsre Phantasie, unsern Verstand, selbst unsre Vernunft, den Heroen in uns, das göttliche Kind, den Samen von oben aus der Ewigkeit — weckt und erregt, und zur Arbeit und zum Kampf ruft. Das ist die Natur als Ganzes, sinnliche Körperwelt. So ist sie eine Außenwelt, in der doch wahrhaft Innerliches, An-sich wirksam ist, — nicht sich selbst als solches offenbart, aber doch Erscheinungen, bloße Erscheinungen, aber von Jenseitigem, Übernatürlichem hervorruft. So ist sie ganz ein Innerliches, das außer sich geraten, versetzt ist; und so ist es möglich, daß sie auch Innerliches wirkt und dieses in gewissem Sinn beherrscht wie die Mutter und selbst die Amme den Sohn, obgleich ihr Innerliches, als außer sich geraten und durch und durch Außenwelt, Scheinwelt, Peripherie geworden dem Innerlichen des Sohnes, d. h. dem geschichtlichen heroischen Leben als solchem, dem Gottmenschen und Mittler, der Persönlichkeit untergeordnet, — ihr An-sich ein Geringeres als das An-sich des Sohnes, nur Mittel für diesen eben: Mutterschoß des göttlichen Embryo; obgleich selbstverständlich beides An-sich, beides ewige jenseitige Wahrheit, geistig, himmlisch, idealisch ist. So ist es möglich, daß auf Erden der geschichtliche Mensch, obwohl ganz abhängig von der natürlichen Außenwelt, wie das Kind von der Amme, doch allmählich auch schon in diesem natürlichen Erdenleben seine Herrschaft über diese Natur wieder gewinnt und antritt, wenn auch immer in tief gedemütigter und abhängiger Haltung. Nicht nur daß die Körperwelt gegen unser Wollen gleichgültig bleibt und nur mit

Mühe kleine Körper bewältigt und nie ohne Hilfe von andern Körpern; sondern unser ganzes Leben und somit unser ganzes wirkliches Wesen, auch das geschichtlich heroische, scheint doch in dieser Welt völlig abhängig von jener Amme, die also doch unsre Mutter zu sein scheint, und alle gewonnene Herrschaft scheint Selbsttäuschung — wir selbst durch und durch Kinder der Natur, Naturwesen, die bisweilen fast aussehen wie Götter, wie die wunderbaren Mächte und Geister, von denen im Märchen die Dichter erzählen und träumen.

19. Die Entstehung dieser Welt und dieses Erdenlebens.

Leben und Wissen hat auf Erden — nach höchster Wahrscheinlichkeit einmal begonnen und wird einmal aufhören. Eine direkte Verknüpfung aber dieses irdischen Lebens und menschlichen Wissens mit einem frühern oder einem zukünftigen vermag die Naturforschung durchaus nicht wahrscheinlich zu machen. Dennoch wird ein solches Werden aus Nichts keinen Forscher befriedigen. Wenn man auch ein endliches Leben, eine endliche Geschichte, ein solches Ich oder Bewußtsein sich am Ende in seiner zeitlichen Endlichkeit, Begrenztheit als eine die ganze Zeit hindurch dauernde, die Zeit, d. h. die wirklich so lange dauernde Gegenwart, das wahre Jetzt ganz erfüllende Vernunft, Seele eines ganzen entstandenen und vergehenden, d. h. eben begrenzten, aber sich selbst begrenzenden, verwirklichenden, erscheinenden Gottes ebenso gut denken könnte als eine wahre Körperwelt endlich in ihrem endlichen, wahren, ganzen Raum und mit diesem im Nichts schwebend, — so ist doch das Entstehen noch etwas andres als das Dasein! Das hat Aristoteles wohl erkannt! Ein Dasein im Nichts ist glaublicher als ein Entstehen aus dem reinen Nichts, ein ganzer, begrenzter, wahrer Raum glaublicher als eine ganze, begrenzte Zeit. Seltsam. Und doch ist das ja eine Voraussetzung der Geschichte, daß es solche ganze Zeitlichkeiten, Zeiten gibt, die als erfüllte wirklich Gegenwarten

sind, ein sich offenbarendes, wandelndes, vollendendes Jetzt. Ganze geschlossene Zeitlichkeiten, in denen die Leben, Seelen, Geister, Götter sich selbst begrenzen, offenbaren, verwirklichen, — immer neu und anders oder immer gleich und identisch erscheinen, da sind; um sich dann wieder in das Geheimnis des Jenseits, der innerlichen Verborgenheit zurückzuziehen. Wie? Also doch über die Grenze ihres Lebens, ihrer Zeit hinausreichend? also doch zeitlich unendlich, ewig? ja die Zeit, ihre Zeit selbst begrenzend, abschließend, also allerdings sie in sich bergend, über sie hinausreichend. Da sind sie also selbst jenes Nichts der Ewigkeit, in dem das Ganze eines Lebens, einer Geschichte schwimmt. — Also die Menschheit ein sterblicher und entstandener Gott, Geist, Wissender, — eine geborene und sterbliche endliche Wahrheit, Welt, Wissenschaft. Aber doch wohl nicht in dem Sinn aus Nichts geworden und in Nichts sich verlierend, daß nicht diesem Erdenleben, dieser Menschheit als der Erdseele, dem Erdgeist, der Erdvernunft, dem Erdengott oder Heros und dieser Zeitlichkeit, Wirklichkeit, Geschichte ein Geheimnis, eine verborgene Innerlichkeit, Möglichkeit, Vermögen, Kraft, Keim wahrhaft zu Grund läge, — dieses als das Resultat oder das Überbleibsel, das Unsterbliche eines frühern Lebens, einer frühern Zeitlichkeit, — der himmlische oder höllische Geist oder Gespenst einer solchen geheimen Welt des Grundes, der Gründe, des Jenseits — immerhin des Nichts, Nirwana der Ewigkeit und Unendlichkeit. —

Wie relativ nichtig, vergänglich also auch alles Bewußtsein und Wissen wie alles Leben, — also alle sogen. Seelen und Götter dem Empiriker erscheinen, — eine gewisse Ewigkeit, geheime Jenseitigkeit und Innerlichkeit muß ihnen als nun doch einmal ursprünglichen Wirklichkeiten einer absoluten Erscheinungsart zukommen. Oder könnte doch etwa so gesprochen werden: Allerdings aus dem Nichts und Nichtsein wird auch nicht einmal die so vergänglich flüchtig nichtige Erscheinung von Leben, Bewußtsein,

Vernunft, Wissen, Denken. Aber im Nichts aus sich selbst; aus sich selbst nicht als einem Unendlichen (Ewigen); denn nichts wahrhaft Seiendes ist unendlich, sondern aus sich selbst als einem Ganzen, das also sich selbst begrenzend begrenzt ist. So daß ein Leben und ein Wissen, ein Zeitganzes ist, ein zeitliches Wesen, das durch sich selbst und für sich selbst entsteht und vergeht. — Etwa wenn seine Zeit gekommen ist, — wenn die Bedingungen, das οὐκ ἄνευ, die Materie für diese Erscheinungswelt da ist. Da bricht es auf einmal in die Erscheinung, in die Außenwelt und Natur aus, wie ein Blitz aus der Wolke, vergeht aber auch ganz wieder, wie dieser. Nur daß jenes Leben und Erkennen Jahrtausende dauert. So kehrt dann freilich ein solches zeitliches Wesen, Leben, Ganzes nie wieder, wie dieser Blitz nicht wieder kommt und nie vorher da war. Aber wohl wie Blitze erschienen und verschwanden, immer gleiche, aber doch immer andere, — so auch mögen lebendige Geister, Wissende, Götter immer wieder entstehen und vergehen, wenn ihre Zeit kommt, d. h. wenn wieder die Voraussetzungen, die Mittel, die Materie vollständig da sind. — Aber andre Götter, andre Geister als solche unfreie Träumer in der Sphäre der Wahrheit und Notwendigkeit gibt es eben nicht. — — Unser ganzes Dasein ist so unsaglich armselig und bedeutungslos, ganz eigentlich wesenlos. Unser ganzes irdisches Dasein ist ein Spiel der Natur. So und nicht anders fühlt sich jeder natürliche Mensch, der gebildetste am schmerzlichsten. Der ganze Apparat der irdischen Güter, Künste, Wissenschaften, Kultur ändert darin nichts, und jene überschwenglichen Gedanken scheinen nur Träume und Spiele der Phantasie. Der Pessimismus unsrer Tage ist der Ausdruck dieser Selbsterkenntnis des natürlichen Menschen, der bis zu reichster Weltbildung und bis zur idealistischen Erleuchtung vorgedrungen ist und die bezaubernde Gewalt seiner Behauptungen, die ja durchaus nichts Neues, sondern nur das gemeine, natürliche Lebensgefühl und Selbstbewußtsein aussprechen, liegt eben in diesem Idealismus

und dem Schatten von Hoheit, der darin enthalten ist. Es ist der profane unheroische Charakter des Zeitalters des Genusses und der bloß bürgerlichen Gewerbsthätigkeiten der nützlichen Arbeit, der sich in dem Umsichgreifen und Bewundern solcher Doktrinen, als wäre in ihnen tiefe Offenbarung und Weisheit, zu Tage legt. Da das Heroische, Glaube, Hoffnung, Liebe fehlt, so verfällt das geschichtliche Element unsres Lebens, das doch da ist, dem Dämonischen, der Wollust des Zerstörens und selbst des Todes, und man ist stolz in dem Bewußtsein der eignen Nichtigkeit. — Wir natürliche Menschen spüren in uns nichts von einem übernatürlichen Lebensinhalt, und die Künste und Wissenschaften eben dieses natürlichen Lebens — obgleich in ihnen Geschichte verborgen ist, — und selbst der Idealismus, die philosophische, rein menschlich-vernünftige Reflexion, ändern darin nichts. Denn diese reine Vernunft der Reflexion, das Denken des Denkens, ist, obgleich übernatürlich, doch nur formal und leer, inhaltslos, wesenlos, objektloses Subjekt, realitätlose Idee. So sind wir durchaus nicht imstande, das jenseitige wahre Leben wirklich zu denken, vorzustellen, — weder als intelligible That der wahren Vergangenheit (jene Wahl des Lebenslooses, von der Platon berichtet), noch als einen himmlischen Gnadenlohn wahrer Zukunft. Und auch die erweckten und hoffnungsfrohen Seelen bleiben in dieser Sphäre, die sich für uns verhüllt hat, immer Fremdlinge, und alle Herrlichkeit derselben in tiefem Dunkel, kaum hie und da leises Dämmern. Aber die Idee ist doch wirklich in uns, nicht als Selbsterfahrung, aber als Idealerfahrung. — — Gewiß nun habe Ich dieses mein Verhältnis zu diesem körperlichen Ich nicht hervorgebracht und so auch das Ich der Menschheit nicht. Als rein theoretische Vernunft könnte sie das ja gar nicht. Aber auch als künstlerische, gestaltende Phantasie hätte sie dieses Verhältnis, dieses ihr körperlich irdisches Leben immer nur wider Willen begründet, mitbegründet, wie wir alle wider Willen diese Abhängigkeit und Veräußerlichung tragen. Könnte

das nun eine Übertretung sein, eine intelligible That, welche dieses Außer-sich-geraten der menschlichen Seele bewirkte und so dann weiter die ekstatische, traumhafte Mitbegründung dieses körperlichen Leibes und Lebens? So daß der erste Mensch dieses tierischen Gattungslebens und vielleicht schon das erste irdische Tier eine Erzeugung der Übertretung einer jenseitigen, vorzeitlichen Willkür wäre, nicht ein Geschöpf Gottes, sondern das Werk eines solchen Geschöpfs, — nicht seiner echten Freiheit und göttlichen Kraft, sondern seines Außer-sich-geratens und ekstatischen Traumes. Der schlafende Adam verwandelte sich in den Menschen der Gattung, zuerst dämonisch, paradiesisch, dann tiefer in die Wildnis der Tierwelt sich verlierend. So denkt sich auch Platon die natürliche, körperliche Lebenswelt als Produkt der Gestirne selbst, aber die unsterbliche Seele nicht, — die ist Gottes Geschöpf, göttlichen Stammes. Und wenn Aristoteles sagt: νους θύραθεν ἐπεισίει, so ist das wesentlich dasselbe. Der Geist, die vernünftige Seele ist in diesem körperlichen Leib und Leben der Erde ein Fremdling; und eben deshalb ist unser Schauen und Verstehen hier wie das Sehen der Eulen. — Das alles erscheint den Nachdenkenden in unsrem Zeitalter ungesund und phantastisch ersonnen, und zwar den frommen, wie den wissenschaftlichen. Das liegt an den flachen, populären Schöpfungslehren, von denen man wohl eben jetzt anfängt, zuzugestehen, daß sie seit langer Zeit nicht gerade mehr gründlich und tief durchdacht und geprüft worden seien, und daß daraus wohl die gegenwärtigen Zweifel der strengen Wissenschaft erklärt und entschuldigt werden dürften. Aber die Untersuchung nun anzugreifen wagt niemand. Das muß aber schlechterdings geschehen, und erst dann wird sich zeigen, wohin das Sinnen uns drängt. Daß dabei aber wissenschaftlich nur Ein Ausgangspunkt vorhanden ist, ist gewiß: nämlich eben die Erkenntnis des sogen. transscendentalen Idealismus, das erste Resultat der Selbsterforschung der erkennenden Seele, wie schon Platon es gewann, also die Erkenntnis,

daß wir, das menschliche Ich in uns, diese unsre Sinnen- und Erfahrungswelt hervorbringen. Mögen wir es als ein Gebären bezeichnen, — da es ein freies Schaffen allerdings nicht ist, — so ist doch dieses das einzige Analogon einer Schöpfung, das wir selbst erleben und kennen. Und wenn die griechische Metaphysik die Schöpfung Gottes selbst auf das Bilden, Gestalten, vollkommne Durchformen einer ersten Materie beschränkte, so war das eben diesem Analogon unsrer eignen Gestaltung unsrer Wissenswelt entnommen. Die Materie dieser unsrer Gestaltungsarbeit faßt Kant als den eigentlichen Begriff der Materie erschöpfend auf, — die sinnlichen Empfindungen, — also das ganze leibliche Leben der rein natürlichen, sinnlichen, tierischen Menschheit. So daß wir den platonischen, den griechischen Schöpfungsgedanken ganz in unsrer eignen theoretisch-künstlerischen Selbsterkenntnis finden und besitzen. Wie denn die aristotelische Naturgestaltung, wie sie aus dem göttlichen Geist ausfließend das Weltall durchströmt, sich in unserm Geist, in der vernünftigen Seele, die in gewissem Sinne alles ist und ihr Wissen und ihre Wahrheit hervorbringt, im Bilde wiederholt. Auch von uns wird in der Wissenschaft Materie geformt und immer höher durchformt, durchleuchtet, immer einheitlicher begriffen. Von diesem künstlerischen und verständigen Wahrnehmen und Erkennen ausgehend, gewinnen wir den ersten echten Schöpfungsbegriff, als den eines Hervorbringens einer maßvollen, verständlichen Formenwelt in oder aus einer ersten reinen Materie, einem formlosen und kraftlosen und maßlosen, grenzenlosen Stoff. Gott der Urkünstler und mathematische Verstand. Unsre Seele, die Menschheit eine Nachbildnerin, welche Gott ähnlich wirkt, sein Schaffen wirklich nachahmt, — wenn auch unsre Materie die reale Natur und Körperwelt selbst und die körperliche, natürliche Leiblichkeit, das irdische, körperliche Leben eine andere ist, als die Materie des göttlichen Urkünstlers, der ewigen vollkommnen Urvernunft, die selbst durchaus immateriell ist, während wir auch als

vernünftige Seele und wahre, himmlische Menschheit doch selbst materiell sind, — nicht nur als natürliche, tierische, irdische Gattungsindividuen, sondern auch als ursprüngliche wahre Geschöpfe Gottes. Denn wenn auch wahres, d. h. ewiges Geschöpf, sind wir doch als Geschöpfe nicht ganz immateriell, sondern aus und in Materie geformt und tragen ewig Materie nicht nur um uns, sondern auch in uns, — Möglichkeit des so und anders, des Ja und Nein. Das Leben, die Seele setzt Kraft voraus, enthält dieselbe in sich als eigne Materie. Also hatte die Urseele, der Urgeist der Menschheit Raum und Kraft, eine eigne Natur und Materie und konnte wohl die göttliche Materie gestalten und die wahre Natur zeitweilig geschichtlich umgestalten, — verhüllen, maskieren. Der heroische Mensch konnte sein eignes Leben und das Erdenleben und Erdgestirn dämonisch verkehren und mit sich unter ein göttliches Gericht stellen, daß auch die Natur sich nach Erlösung sehnt, und der Acker Dornen und Disteln trägt, und die sterblichen Menschen der Gattung wie Staub sind und wie bloße Wolkenschatten. Das einzige Analogon der Schöpfung, des Schaffens eines Gottes, das wir im gegenwärtigen natürlichen Leben kennen, in uns selbst finden, ist eben das Hervorbringen, Gestalten unsrer Bewußtseinswelt, da selbst unsre Empfindungen doch schon unser eigen, unsre Geburten, also doch wirklich eine uns angehörige, wahrhaft dem Ich selbst gegebene, ihm eigne Materie sind. Jede wissenschaftliche Schöpfungslehre muß versuchen hievon auszugehen. — Die Seltsamkeit und Überschwenglichkeit der obigen Gedanken darf uns nicht irre machen. Man mache sich nur einmal klar, wie nichtig und kindisch das ist, was etwa in unsrem Zeitalter in uns allen als formulierbarer Gedanke in den Lehren vom Werden die göttliche Schöpfung berührt, sei es bejahend oder verneinend. Die Weisen sprechen lieber gar nicht davon, auch nicht einmal bildlich, — jede wirkliche Darstellung von Anfängen eines Naturganzen, einer Welt, eines Gestirns als eines göttlichen Schaffens aus Nichts wird abgeschmackt;

— wie viel weiser ist der platonische Timäus als Rothe oder Oken. Aber um kein Haar breit wissenschaftlicher ist das Geschwätz derer, die aller Schöpfung entraten wollen, und wenig besser das der Bescheidenen, die das göttliche Prinzip und sein Wirken auf sich beruhen lassen und nun doch wahres Werden und Anfänge ins Licht zu setzen unternehmen. Während Kant noch die so verständlichen Anfänge durchaus auf die leblose Natur, die Körperwelt als solche, beschränkte und den Anfang des Lebens als ein Wunder von dieser Untersuchung gänzlich ausschloß, — hören wir seitdem immer häufiger, und allmählich glaubt man wirklich etwas damit gesagt zu haben: wie allmählich und von selbst das immer Vollkommnere Dasein gewinne — so zuerst Lebendiges überhaupt, zu dem das Leblose sich unmerklich steigert, dann das Vollkommnere und Vollkommenste, Lebendige, Seele, Vernunft, Geister, Götter — eine stetige Verwandlung, die nur ein Wachstum intensiver Größen ist. Indem so das Ich aus reiner Quantität sich zusammensetzt und aus Äußerlichem das Innerliche, aus Objekt und Realen das Subjekt und Ideale, das reine Ich wird und sich machen läßt, so erscheint es denn auch sehr möglich, daß das übrige, die ganz äußerlichen Objekte, Körper und Bewegungen an das Ich heran und in dasselbe hineinkommen und in ihm Empfindungen werden und was dergleichen mehr ist. So hat sich nun unter uns diese Theorie der Metamorphosen, in denen durch Summierung des Kleinsten alle Unterschiede von selbst und unmerklich zustande kommen — ausgebildet, gedankenloses Gerede, wo aus quantitativer Steigerung die höchsten qualitativen und Wesensunterschiede entspringen sollen. Aber unwiderstehlich für die wissenschaftliche Menge eines gelehrten Zeitalters, weil die alltägliche Erfahrung die völlig unverständliche Wahrheit fortwährend zu bezeugen scheint. Dem gegenüber ist nun immer wieder dies fest zu ergreifen, daß mit dem Bewußtsein des Ich der Idealismus uns aufgeht. Aus dem Ich geht nun wohl eine Raumeswelt des Bewußtseins hervor. Nie geht eine

reale, äußerliche Außenwelt in das Ich je ein; es ist für sie unberührbar, und alle seine Sinnenwelt und Natur ist immer innerliche Äußerlichkeit. Den Körper als Leib bringe Ich selbst hervor, seine Gestalt zunächst in meinem Bewußtsein mit allen seinen Sinneswerkzeugen als Erscheinungen, — dann aber auch tiefer, innerlicher: den Leib als die Gestalt der Menschheit in dieser irdischen Körperwelt, Außenwelt bringt die geschichtliche Seele der Menschheit hervor, auch ihn wie ihr irdisches Leben geschichtlich verklärend, aber auch schon die ersten rohen, unschönen, zerrütteten Gestalten der bösen Träume der Übertretung. Auch die Ungeheuer der Vorwelt mußten wohl aus diesem dämonisch gewordenen Geistes-Seelenleben des heroischen Menschen, eines Kindes Gottes, wahren Geschöpfs der Ewigkeit entsprungen sein. Aber wie? Brachte der Mensch die hervor in der göttlichen Materie? diese selbst und nicht bloß seine eigne zu Traumbildern, sondern sie zu Naturerscheinungen, zu dieser Erdnatur gestaltend? Hat er diese Kraft und Macht? Jener Urmensch war nicht der unsrer Gattung, sondern ein stärkerer, — noch nicht selbst in dieses Tierkleid gehüllt und erniedrigt und in dieses Dunkel gebannt und diesen Kerker des Wahns, aber auch der Strafe und Zucht und der Vermittlung und des sehnenden Ringens und der Erlösung. So daß, wenn wir ihn Mensch nennen und uns seines Geschlechts zu sein rühmen, das nur die Bedeutung hat, daß in uns wirklichen geschichtlich-persönlichen Menschen der ganze wissenschaftlich-künstlerische heroische Geist eines wahren göttlichen Geschöpfs oder ewigen Wesens wieder offenbar wird und zu sich selbst kommt. Er ist also allerdings unser Stammvater und Urbild und in einem rechten geschichtlichen Mann gewinnt er Dasein und Erscheinung. Aber an uns, wie wir jetzt als tierische Gattung und deren Individuen sind, dürfen wir freilich nicht denken; wenn wir von jener Menschheit und Seele sprechen, die als Geist und Gott dieses Gestirns die Erde formte und gestaltete, belebte und beseelte. Denn zum Formen

der Erde, der dunklen, formlosen Erdmaterie, gehört ja nur nebenher, was in der Erde sichtbare und tastbare Gestalt ist, da das die Sinne voraussetzt. Das Wesentliche ist das Bewegungs- und Gravitationsverhältnis zur Sonne und ihre Gestaltung zum Träger von Leben und Seele, also auch von Erscheinungen der Sinne und von Sinnen und Leiblichkeit. Das alles hat die heroische Seele dieses Gestirns gestaltet, in der Materie erzeugt, wie jetzt unsre menschliche Vernunft es wieder hervorbringt, reproduziert. Nicht wenn Ich und Du, diese Individuen nicht wären, wäre diese irdische Natur und Welt nicht; — aber wenn jener unser Stamm, wenn unser Wesen nicht wäre, so wäre in Wirklichkeit diese irdische Natur nicht und wäre sie nie geworden. Nur die reine, göttliche Materie möchte auch dann noch sein und über ihr schwebend die Ideen, das unerschöpfliche, künstlerische Vermögen. —

Aber wie nun? Es ist doch die Sonne, die das Leben auf Erden allein ermöglicht. Nur ihr Licht und ihre Wärme. Bringt nicht die Sonnenwärme am Ende das Leben auf Erden ganz hervor aus der Materie der leblosen? vermischend, verschmelzend, verbindend. Aber wie? Die Formen und Seelen, die sich selbst erfassenden Einheiten, Wesen, Ganzen? wie können die aus der Sonne stammen? Doch nur wenn sie selbst Seele, Geist, Leben und Kunst und Macht ist und nun Ausflüsse als Strahlen oder Lichtkugeln entsenden kann, Kinder eines göttlichen Wesens, die dann ihren eigenen Weg gehen und selbst künstlerisch wirken, ekstatisch, instinktartig, allmählich zu sich kommend. Aber das eben ist ja dann der Erdgeist! der Mensch! Und es mag ja wohl sein, daß dieser schon ein Kind eines göttlichen Kindes, ein Geschöpf des Geschöpfs, wie wir alle wieder Kinder und Geschöpfe dieses Sonnenkindes. —

Seltsam nun, daß alle solche Gedanken wirklich phantastisch und unbrauchbar sind, da sie doch der Naturbetrachtung so nahe liegen. Hier zeigt sich dann wieder die furchtbare Kluft, die

zwischen der Natur als Körperwelt und sinnlicher Außenwelt mit allen ihren Herrlichkeiten, Kräften und Gestalten und den vernünftigen Seelen, den Geistern, liegt. Die Sonne als Bild gebrauchen, wie Platon thut, das geht vortrefflich wohl an. Etwa auch die Seelen auf den Sternen des Fixsternhimmels zuerst einen Umschwung machen lassen um sie dann auf den Organen der Zeit in den Kampf des natürlich geschichtlichen Lebens mit der Tierheit und Leiblichkeit des sterblichen Scheinlebens zu versetzen. Aber die vernünftige Seele ist kein Sonnenkind sondern das Geschöpf Gottes selbst, das heißt: keine Zeitgeburt, sondern ein Geschöpf der Ewigkeit. Aber warum nicht ein unsterblicher Same eines unsterblichen Sonnengeistes? abgezweigtes ewiges göttliches Leben mit seiner ekstatischen Kunst und noch traumhafter Freiheit — künstlerischer Willkür? Entspricht dies nicht unserm Selbstbewußtsein am meisten: auch unser Stammvater nur ein Sonnenkind, das irdische Lebensprinzip, auch das unsrige, nur ein dämonisches Wesen, — nicht ein Halbgott, sondern geringer? — Ist nicht am Ende wie die christliche, so auch schon die platonische Lehre darin zu hoch gehalten, daß sie unsre Seelen, sogar die individuellen der Gattung, aber selbst schon darin, daß sie überhaupt die Seele der Menschheit zu Gott selbst, dem Herrn der Welt, dem Vater der Geister in ein direktes Verhältnis stellt, als wäre unser Unsterbliches, unsre Vernunft und Freiheit mit Gesetz und Verantwortlichkeit seine Schöpfung, sein eigener Same? Das Christentum nun vollends hat diese Gedanken besiegelt und den Gottmenschen in die Wirklichkeit treten lassen. Es ist wohl zu erwarten, daß der Naturalismus unsres Zeitalters, wenn er sich vom Materialismus und schlechten Realismus einmal losmacht, und idealistisch sich wieder vertieft, — daß derselbe dann Gedanken wie die obigen unter uns zeitigen wird, uns unter die niedrigern Geister, Lebensprinzipien, Dämonen versetzend, wie es der planetarischen Erdstellung zu entsprechen scheint. So hat das Leben des Erdgeistes als Pflanzen-

leben, — als Schlaf — begonnen, ist dann Traum geworden und als Prinzip der Tierheit, als Schlange dem Schlummernden, aber unruhig sich Entzweienden, nahe getreten und Lust und Empfindung und Willkür und Kunst, — ein ganzes waches Traumleben begann. In allen Gestalten der Tierheit, endlich in der menschlichen! Auch hier noch traumhaft bleibend, aber dem geschichtlichen übernatürlichen Erwachen, — dem sich Erinnern, Entsinnen, Besinnen aufgeschlossen und mehr und mehr zu sich kommend, endlich sich ganz wiederfindend als der Natur mächtigen Geist, als Herrn der Erde, als ganz erwachtes Kind Gottes, unsres Gottes und Vaters. Und es ist der Geist der Sonne — so stellt die empirische Physiologie es uns dar, der im Erdgeist und seinem Erdenleben einen Sprößling erzeugt hat, dessen Geschichte, sein Außer-sich-geraten, Schlafen und Träumen und endlich sein Erwachen hinter uns liegt. Ein Erwachen zum Selbstbewußtsein seines ewigen göttlichen Wesens, des Sonnenwesens von Licht und Wärme und Leben der selbstbewegenden Macht. Solche Gedanken werden unter uns bei irgend einer Erneuerung idealer Naturphilosophie kaum ausbleiben können. Gegen sie sind wir nur gewaffnet durch einen gesunden und wieder vollkräftig gewordenen Dualismus, der die ganze Körperwelt und reale Natur zu schätzen und anzuerkennen, aber auch ihre Wahrheit von oben und innen her zu begrenzen weiß, ihr nicht mehr — wie unser natürliches Bewußtsein und unsre empirische Naturwissenschaft verfallen ist und unterthan und an sie und in ihr verloren, sondern sie als Diesseits zu behandeln versteht, sich selbst also als jenseitigen Ursprungs wissend. — So hatte Kant sich wieder gefaßt und gefunden — aber erst in seinem Gewissen im Bewußtsein des Geisterreichs und des unbedingten Gebots. In diesem Reich der reinen Vernunft und des freien Willens wird an Sonne und Erde schlechthin nie gedacht. Das sind Erscheinungen, Material der Pflicht! nämlich für uns, für unser wahres geistliches Leben. So verstanden hatte Fichte Kant richtig erklärt. Während aller-

dings, was die Materie, die Natur an sich selbst außerdem noch sein mag, bei Kant als Geheimnis zurückblieb. — Wenn man solche Erwägungen anstellt, kommt man wohl zu dem Gedanken: Nicht vom Guten her, vom Leben und Geist, sondern vom Bösen her müßten wir suchen, der Natur an sich, der Materie, der Körperwelt und ihrer Realität auf den Grund zu kommen. Das Körperliche, Äußerliche, die prima materia ist es, die Alles und auch uns zerstört. — Wenn Kant dessen inne ward, daß mit mir meine natürliche, sinnliche Welt vergeht, verschwindet, — also mit der Menschheit die Erfahrungswelt der menschlichen Wissenschaften, — diese Welt, die reizende Insel der Wahrheit, — so hatte er den Gedanken ergriffen, obwohl er ihn nicht aussprach, — daß diese natürliche Sinnenwelt, diese Natur eine Geburt, Hervorbringung der wahren innerlichen jenseitigen ewigen übernatürlichen göttlichen, aber nun als außer-sich-geratenden dämonischen Menschheit ist. Daß sie als solche immer die mittelbare, vermittelte Schöpfung Gottes bleibt, wenn auch ihrer zeiträumlichen Gestalt und Erscheinung und zeitlich veränderlichen Gegenwart nach ein Werk der wirkenden Kräfte eines wahren göttlichen Geschöpfs oder mehrerer solcher, oder doch ein göttliches Gebilde, bei dem Gott ihnen zugelassen hat oder vielleicht aufgegeben: mitzuwirken, wenn auch hemmend und verzerrend, — das versteht sich von selbst. Wäre sie, diese Natur, nun nur ein Erzeugnis der theoretischen Vernunft und Phantasie, da würde sie — ob auch die Hervorbringung und künstlerische Erfindung einer solchen göttlichen Seele eines ekstatischen dämonischen Wesens seiend doch gänzlich als Schöpfung Gottes gedacht werden dürfen; — denn theoretisch und künstlerisch ist doch aller Geist Einer, Eine Wissenschaft und Kunst, Wahrheit und Schönheit, Ein Ideal, nur etwa das Mittel der Erscheinung verschiedene Möglichkeiten darbietend. So faßt man die Natur meistens allein auf, und da ist kein Grund, sie nicht einfach als Gottes Schöpfung zu fassen und sie zu bewundern, sich durch sie entzücken

zu lassen. Aber anders verhält sich's, wenn wir bis zum geschichtlichen Bewußtsein und der Sphäre der praktischen Vernunft, des Reiches Gottes und der freien Geister, der Gebote und sittlichen Ideale des innern geistlichen Lebens vorgedrungen sind. Da wird uns in dieser Natürlichkeit des Menschenlebens und der Natur, der körperlichen Sinnenwelt selbst ein grauenhaftes Element offenbar, — ein furchtbares Mordleben der Selbstsucht im Kampf ums Dasein, indem also das Eine je ein Andres zu vernichten trachtet. Dieses ganze natürliche Erdenleben hat diesen Sinn und Geist, so daß es wie ein Leben der Lüge ist, denn es gründet sich auf Mord und Tod und verfällt selbst der Strafe für die ἀδικία κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Freilich ist die Meinung alt und wird in unsern Tagen wieder herrschend, daß doch diese ganze Welt, Natur und Natürlichkeit und so auch dieses ganze Menschenleben eine absolute Teleologie sei, also alle zeiträumliche Wirklichkeit, Bewegungen, Veränderungen, Kräfte: Mittel und gar nichts anderes zuletzt als Mittel für den absoluten und wahren Endzweck und seine vollkommene Verwirklichung. Also die ganze Natur und Natürlichkeit vollkommen; — nicht nur relativ vollkommen (etwa nach dem göttlichen Schöpfungs-, Erlösungs-, Erhaltungs-, und Regierungs-Element in ihr) sondern absolut und schlechthin vollkommen, so daß Alles und Jedes ist, wie es sein muß, aber zugleich ganz wie es sein soll, was ja allerdings der Gedanke einer Natur wäre, die ganz als solche zugleich Gottes Schöpfung wäre eines idealen natürlichen Universums. Daß dieser Gedanke immer wieder durchbricht und um sich greift, das liegt an der so alt und mächtig gewordenen Popularisierung des Mysteriums der Schöpfungslehre.

— Was sich mir in allen diesen Erwägungen tiefer und tiefer darstellt und aufdrängt, ist dieses, daß unsre gegenwärtige Denkweise bis in die tiefsten Gegensätze des Theismus und Atheismus, der absoluten Teleologie und der absoluten Mechanik hinein

und selbst des absoluten Empirismus, der gar keine Voraussetzungen will, völlig durchdrungen ist und beherrscht von der gar nicht in Frage zu stellenden Meinung, daß das Leben der Menschheit auf Erden vollkommen natürlich begonnen und zunächst sich entwickelt hat. Die Frommen glauben sich das als eine göttliche Schöpfung eben dieser natürlichen irdischen Menschheit, dieser Gattung, also unser Aller und insofern auch aller Individuen als die ja Eines Wesens mit der Gattung, mit den ersten natürlichen Menschen dieses Erdenlebens sind, denken zu können und zu sollen. Damit aber ist in der That dem Leben der Menschheit ganz ein solcher Beginn gegeben, wie einem Naturprodukt, obgleich ein göttlicher,doch ein natürlicher Anfang. Denn dieses Leben beginnt nicht als Geschichte, sondern als eine Naturerscheinung, schlechthin unfrei, ohne eignes Zuthun, nicht einmal des eignen Einschlafens und Träumens. Wenn der Atheismus dann diesen Schöpfungsgedanken ganz ablehnt und den Menschen erfaßt als durch Arbeit und Mühsale allmählich seine natürlichen Anlagen auf das Drängen des Bedürfnisses hin verwirklichend, so daß das Leben der Gegenwart eben nur eine natürliche Fortbildung eben dieses Naturerzeugnisses selbst der menschlichen Lebensform ist, so sind beide Parteien im Grunde einig, was das wirkliche menschliche Werden und die weitere Geschichte betrifft. Ohne sein Zuthun ist diese Schöpfung der Frommen, diese Natur und natürliche Entstehung der Unfrommen zustande gekommen. Die kindliche, aber trübe, ganz verschleierte und dem Theologen eigentlich das Entdecken des wahren Geheimnisses ganz überlassende Erzählung der Genesis bringt so direkt keine Hilfe. So ist's geschehen, daß in diesem entscheidenden Punkt die Frommen und die Naturalisten im gegenwärtigen Augenblick zusammenstehen. Und unsre ganze Theologie ist über diesem populären Standpunkt der frommen, weichen Vorstellungen des Kindes und der Ablehnung jeglichen wissenschaftlichen Ergründens des Schöpfungsgedanken nicht hinausgekommen. Sie spürt, daß ihr der alte Gebrauch der Genesis wie etwa J. Scotus

Erigena und M. Ekkhart ihn uns noch zeigen, nicht mehr möglich ist. Aber sie setzt nichts an die Stelle, und indem sie so ohne Verständnis unsrer Anfänge auskommen will, verfällt sie trotz aller Redensarten dem Naturalismus. — So ist der atheistische und der theistische Empirismus, der diese Natürlichkeit für das wahre Werden und Leben hält, im Grunde ein und dieselbe Denk- und Vorstellungsweise. In beiden Fällen ist ein wirkliches Geheimnis verneint. Alles geht in der Ordnung, selbstverständlich vor sich. Der Anfang der Zeitlichkeit ist kein geschichtlicher, sondern — für den Naturalismus ein ewiger, für den Frommen ein göttlicher; es ist klar, daß das kein Gegensatz ist, sondern im Grunde identisch. Beide Weltansichten bleiben ungeschichtlich, natürlich. Die Geschichte selbst bleibt ein Teil des Naturprozesses. Es gibt keine andre wissenschaftliche Erhebung über diesen Standpunkt als die durch die idealistische Selbsterforschung uns vermittelt wird. — Das idealistische Selbsterkennen der hervorbringenden, künstlerisch erfahrenden Seele in uns, also unsres Naturschaffens bleibt ja immer nur ein Mitwirken. Denn es ist das Hervorbringen eines ewigen Geschöpfs und empfängt also sein Vermögen, seine Macht und Freiheit im ewigen Werden, und seine Materie, in der und aus der es seine Natur gestaltet, hervorbringt. Und es empfängt in der Materie nicht bloß das Mittel für das Gestalten der Sinnenwelt, sondern insgeheim auch noch das Mittel der Geschichte, der Erlösung. Der ewige Vater und Herr der Geschöpfe herrscht so, daß er die gestaltete Wirklichkeit der Seelen der Erfahrungswelten nie aus der Sphäre der Erlösungsmittel des Materials einer echt heroischen Geschichte herausreißen läßt. Auch die Dämonenwelt bleibt in seinem Dienst, wie ja auch der wahre Raum und die intelligible Körperwelt ihm angehört und ewig sein bleibt. — Ist die intelligible Raum- und Körperwelt nicht eben die ideale, intelligible, wahre, göttliche Natur? Oder gehört der Gedanke der Sinnenwelt, Empfindungs- Leiblichkeits- Lebens-Welt noch dazu?

Mit dem Leben dann wohl auch Zeitlichkeit? Also auch eine intelligible Zeit? Gibt es die? Ist nicht im Intelligiblen, Idealen alles ewig? Also auch die Natur der Raumes- und Körperwelt. Aber allerdings, wenn das Leben zur Natur gehört, dann würde mit dem intelligiblen Naturleben wohl auch eine intelligible Zeit gesetzt sein, wenn doch die Natur, also auch ihr Leben, ein intelligibles Urbild hat. Und das eben wäre die ewige Zeit der Weltkreisläufe der Alten, — das sempiternum im Unterschied vom aeternum. Hingegen die Zeit einer Geschichte, die etwas andres ist, — mehr oder weniger als ein natürliches Leben, wahre Zeitlichkeit, Vergänglichkeit, da sie, wenn das Ende da ist, die Erlösung, Verklärung, Vollendung, — nicht mehr ist, reine wahre Vergangenheit ist, — die hat kein intelligibles Urbild und Wesen, sondern sie ist selbst wahre, intelligible, ideale Zeit, — nicht göttliche, aber heroische, die Zeit eines wahren Geschöpfs Gottes, eines Lebens der Freiheit. — Die ganze alte Weisheit bleibt doch gefangen in der unendlichen Wiederholung der großen Welttage, der Äonen. — So gäbe es eine Zeit der wahren himmlischen göttlichen Natur, wie einen solchen Raum und solche Raum- und Zeiterfüllungen, Bewegungen, Kräfte, Mittel, Vermittlungen der Offenbarung und Erscheinungen aller Bilder und Leiblichkeit und Äußerung und Mitteilung. Aber verschieden davon eine wirkliche Zeitlichkeit, die Zeit einer Geschichte, einer wahrhaft zeitlichen Welt, die aus Vergänglichkeit und Ewigkeit zusammengesetzt ist. Das ist die Zeit eines Geschehens, eines Vorgangs, der nicht wie jene der Natur sich wesentlich immer wiederholt, also sich selbst erhält und nur seinen Accidentien nach vergeht und entsteht, so daß das Werden eigentlich kein wahres, sondern bloße Erscheinung des im Kreislauf dauernden Seins, — sondern der wesentlich Einzig ist, wahrhaft individuell, Werden des Jenseitigen, also Herstellung der Ewigkeit in sich schließen soll und kann. Da gewinnt die Zeit als solche (wie die ganze Natur!) erst Ernst. Sie ist eben eine gerade, also

endliche teleologische Linie, die Anfang und Ziel hat. Und ein doppeltes Ziel, ein Unten und ein Oben, indem sie also von einer Mitte ausgeht, die ihrerseits beides ist, Unten und auch Oben. Das wirkliche Leben eine Sphäre von Mitteln, aber auch der wahren Mitte, in der es nach Unten und nach Oben zieht, der Gefahr und des wahren Kampfes, wahrer Entzweiung. Das ist die δυάς der Geschichte. Daraus daß Platon der Zeit einen Anfang gibt, aber kein Ende, geht hervor, daß er die geschichtliche Zeit doch nicht wirklich gedacht hat. Denn diese hat mit ihrer Welt und Natur einen Anfang und ein Ende. — Der Anfang einer wirklichen geschichtlichen Zeitlichkeit, welches die eigentliche wahre Zeit in vollem Unterschied von und Gegensatz zu der Ewigkeit und zugleich doch in wirklicher Verbindung mit und Beziehung auf die göttliche Ewigkeit und das Jenseits, das ganz übernatürliche Innerlichkeit der freien Macht ist, — der Anfang einer solchen muß, kann nur so begründet sein, daß neben, außer und mit, — auch wider — dem ewigen Liebeswirken, Offenbaren und Mitteilen Gottes das Wirken wahrer, ewiger Kreatur einhergeht und mit jenem verschmilzt, sich verwebt, verbindet. Freilich auch in und während der so entstehenden Zeitlichkeit und Geschichte und mitten in völliger Vergänglichkeit und Sterblichkeit und Finsternis immer von jenem ewigen Liebeswirken Gottes, der allmächtigen Weisheit beherrscht und umschlossen und niemals von diesem gänzlich verlassen und nie von ihm sich ganz lösen könnend — aber allerdings entweder in die Sphäre der Gerechtigkeit und des Gerichts, in das Zornfeuer der reinigenden Heiligkeit oder in die der Gnade und Hilfe des Mittlertums, des sich und andre Emporrichtens und Emporstrebens sich hineinringend und hineingezogen und ziehend. — Das Bedenkliche in der Behauptung einer solchen geschichtlichen Zeitlichkeit, die mit ihrer Welt einen Anfang und ein Ende hat, ist dem natürlichen Verstand und seiner Wissenschaft dieses, daß in diese zeitliche, geschichtliche Welt nun auch diese unsre ganze Natur

hereingerissen wird. Auch diese also durchaus zeitlich, eine Zeitlichkeit, eine vergängliche Welt. Allerdings weiß auch der Naturforscher, daß die Wirklichkeiten dieser natürlichen Welt sich alle allmählich verändern, und so wohl auch vergehen, — selbst die Gestirne und die Sonnensysteme und sogenannten Welten. Aber eben geschichtlich will er diese Zeitlichkeit nicht gedacht wissen, sondern durchaus natürlich. Also Kreisläufe der Verwandlung, in denen sich das Universum identisch, der Wahrheit und dem Wesen nach gleich und Eines selbst erhält. So daß also wohl die letzten höchsten Gattungen, eben die Gestirne, die Sonnensysteme ewig bleiben und ewig da waren, sich ihre Kinder erzeugend und in diesen, in der Selbsterhaltung durch Erzeugung, einer Erzeugung die freilich der Mensch nur sehr unvollkommen kennt, ewig lebend. — Diese ganze Natur aber nun nur als Erscheinung, als ganz vergänglich und nur menschlich, gar nicht göttlich — nichts Intelligibles darin — verstanden, diese Erklärung des Idealismus ist nicht die richtige. Daß die vernünftige Menschenseele, die diese natürliche Welt erbaut, gestaltet, begreift und beherrscht, uns allein den Schöpfergedanken offenbar werden, ihn in der Selbsterkenntnis finden läßt, ist gewiß. Und keine naturalistische Seelenlehre wird jemals daran etwas ändern oder dieses Verhältnis beseitigen können. Aber wir erbauen unsre natürliche Welt, die Sinnenwelt aus Materie und von höherer Macht genötigt, das heißt eben: als schöpferische Geschöpfe, — nicht als Gottheit, sondern als Menschheit, als Seele. Und diese Materie also und diese höhere übermenschliche Macht sind vor uns und über uns und nach uns und in unsrem Allerinnersten da! Wir nun, die ganze Menschenseele und ihre Bewußtseinswelt, Erfahrungswelt als Sinnenwelt, die ja mit dieser Leiblichkeit und diesem Leben gegeben ist, — sind allerdings durchaus, ganz und gar geschichtlicher Geist geworden und unsre ganze Natürlichkeit ist eine geschichtliche. Und insofern vergeht allerdings mit uns wie mit jedem einzelnen Menschenleben seine

so mit dem Leben der Menschheit auf Erden, also mit der Gattung diese menschliche Erscheinungswelt aller unsrer gegenwärtigen Naturwissenschaften, — d. h. die Figur dieser Welt. Aber nur die Figur, nicht das Wesen selbst. Es gibt eben ein Ding an sich, eine intelligible Natur in, über, jenseits jener unsrer Sinnenwelt. Kant setzt das in seiner theoretischen Philosophie voraus, wenn auch die praktische ihn darin irre macht, — da freilich erst hier die ganzen göttlichen Wesen und Kinder ans Licht kommen als Geisterreich, gegen das die wahre himmlische Natur und Materie, die Sphäre der Äußerungs- und Kunstmittel in das μὴ ὄν der δόξα sich zu verlieren scheint. Das ist nur ein relatives μὴ εἶναι. Nicht aber ist die Natur ein οὐκ ὄν, das für Gott und das Geisterreich schlechthin nicht ist, Nichts ist. Sondern der Himmel ist — und so auch die wahre Erde, — die wahre Sternenwelt! —

Es gibt wirklich mehrere Weltanschauungen, Weltanschauungen des guten und des bösen Geistes, — der Wahrheit und der Lüge, die sich ausschließen und auf Leben und Tod bekämpfen. Aber auch diese entzweiten Weltanschauungen des Lebens und des Todes — sind doch in der gegenwärtigen Menschheit immer noch verbunden — eben durch die natürliche Weltanschauung, die wir alle haben. Und das Nachdenken ihrer Forschung, das zur Selbsterforschung führt, kann immer aufs neue die Seele aus der Finsternis und Weltanschauung des Todes retten, sie in das Reich des Geistes versetzend, wo denn das Reich der Geschichte und Gottes sich aufthut. — Die unermeßlichen Kräfte der Natur sind da, sind wahrhaft da und von einer übersinnlichen und übermenschlichen Objektivität. Aber eben so wohl die wahre Form der Gestirne, — auch sie zur intelligiblen, göttlichen, himmlischen Natur und Materie gehörig. Aber auch die Erde gehört doch zu den Gestirnen? Und so hätten die Alten, Aristoteles und seine Genossen doch recht, die Gestirne als ewige Naturwesen zu denken, wenn auch unsre sinnlichen Wahrnehmungserscheinungen vergänglich und als solche bloße Er-

scheinungen sind. Allerdings also: Diese unsre natürliche Welt, die Natur, Sinnenwelt und Körperwelt der Menschheit ist eine Erlösungswelt, und so auch eine Erlösungsnatur, eine mittlerische, eine Welt von Vermittlungen. Also geschichtlich, in die Geschichte der Seelen aufgenommen, wie die Geschichte in sie. Eine geschichtliche, eine Erlösungsnatur — nicht die Natur der Schöpfung und als Schöpfung, als der Himmel, wofür Aristoteles sie hielt. Trotz ihrer Schönheit und Erhabenheit ist sie das nicht, — also auch dieser unser Sternhimmel, wie wir natürliche Menschen ihn kennen, ist das nicht. Vollends aber diese Erdnatur ist nicht die Erde der Schöpfung, d. h. der Vollendung und Ewigkeit — die neue himmlische Erde, sondern die Erde der Geschichte, der Zeitlichkeit, der Sünde und der Erlösung, die Erde der Zucht, des Gerichts und der Gnade und des innern Kampfs, zu deren herber und finstrer Gestalt der Mensch als das wahre Geschöpf Gottes, der Hauch aus Gott, die freie Seele der Ewigkeit, — nicht des Himmels, aber des Paradieses — mitgewirkt hat. So ist also das ganze Naturleben der Erde zu verstehen, immer doch seiner tiefsten Bedeutung nach Mittel und Bild für den Unsterblichen, daß dieser sich sammle, erinnre, erwache. Zugleich aber freilich auch Hemmung und Verführung und Täuschung, zerstreuend und berauschend — aber dieses nicht als die reine göttliche Materie und Natur, sondern vermöge der bösen Entschlüsse und Thaten, welche in die geschichtliche Gestaltung des Naturlebens eingegangen sind. Aber auch dieses alles kann im heroischen Kampf Mittel der Erweckung werden.

Daß die beiden Meinungen der gegenwärtigen Wissenschaft bezüglich des natürlichen Menschen und seiner Erfahrungs- und Bewußtseinswelt, die welche die gegenwärtige Menschheit dieser geschichtlichen Zeitlichkeit und des natürlichen Erdenlebens für die Schöpfung Gottes hält, die unmittelbare Schöpfung Gottes — und die, welche den Menschen entstanden denkt, wie es wahrlich nicht erst Darwin einfiel, sondern wie schon Anaximander und Empedokles

sich die Sache vorstellten, als ein von selbst und ganz allmählich aus andern Formen und Gestalten herausgerungenes Naturprodukt durch glückliche Zufälle für eine längere Zeit so zustande gekommen, — daß diese beiden Meinungen einander ziemlich ähnlich sind in der Unfähigkeit, etwas irgend Befriedigendes oder überhaupt nur etwas nicht ganz Sinnloses über das Problem der wirklichen Anfänge dieses geschichtlichen Menschengeschlechts und dieses Lebens auf Erden vorzubringen, ist längst einleuchtend. Die Frommen haben bezüglich der Schöpfung die Aufgabe deshalb im Grunde schon seit Jahrhunderten zur Seite geschoben, — sie schweigen darüber in der Sprache der Wissenschaft und lassen das Mysterium als absolute Voraussetzung unberührt gelten. Die Naturforscher haben in neuester Zeit kindisch und ohne irgend ihre Kräfte und Mittel zu berechnen, dazu auch meistens ganz unfähig, die Sache zu einem Lieblingsgegenstand ihrer Besprechungen gemacht. Daß etwas Vernünftiges dabei entdeckt und ans Licht gebracht worden sei, wird niemand behaupten, der die Frage, um die sich's handelt, wirklich versteht. Wer sich diesen Stand der Dinge klar gemacht hat, der und nur der wird vielleicht nicht ganz abgeneigt sein, dem nachzusinnen und auf das zu horchen, was etwa der ernstliche, also transscendentale, subjektiv beginnende theoretische Idealismus in seiner Selbsterforschung an den Tag bringt und zu behaupten wagt und sich berechtigt sieht. Vielleicht! Denn die meisten werden lieber das Problem als ganz überschwenglich und jenseits unsrer Erkenntnismittel gelegen für immer als Geheimnis behandeln. — Unsre gegenwärtige Lehre von der Geschichte (und also auch von der Religion, welche ja Anfang und Ende der geschichtlichen Dinge ist) glaubt einer Ergründung des Geheimnisses dieser unsrer Natur entbehren zu können.

20. Tausend Jahre sind wie ein Tag.

Wenn die Intensitäten der Kräfte, überhaupt intensive Größen unendliche Steigerung zulassen, so auch die Schnelligkeit der Be-

wegung, — und die Physiker nicht anstehen von Billionen von Schwingungen in einer Sekunde zu reden und zwar mit vollem wissenschaftlichem Ernst, — warum könnten dann nicht auch die Intensitäten der großen Metamorphosen, von denen etwa die Geologie spricht, in ähnlicher Weise gesteigert werden, und gewesen sein, daß die Billionen Jahre zu Sekunden und Minuten konzentriert werden? — Nur unsre gegenwärtige Phantasie vermag dem nicht zu folgen. Aber daß unsre Größenmaße ganz nur menschliches Vorstellen offenbaren, wo sie in der Phantasie ergriffen werden, ist klar. Von absoluter Wahrheit ist nichts darin. Das ist die Relativität von unsrer Zeit und unserm Raum. Wir haben keine absoluten Maße. Es ist eben kein Ideales, keine Idee, kein Intelligibles darin. In einem Himmel und in einer wahren Geschichte ist das wohl anders. Gesetzt also auch, daß für unsre menschliche Erfahrungswissenschaft Geologie die Maße der gegenwärtigen Intensitäten der Verwandlung billig immer gelten und überall vorausgesetzt werden, — so gelten sie doch für Gott und die himmlischen Geister durchaus nicht. In dieser reinen Wahrheit also können wirklich Jahrtausende sein wie ein Tag und Stunden wie Jahrtausende.

c) Die Zeit und die Geschichte.

21. Es handelt sich um die Frage nach dem wahren Werden.

Es kann sein, daß ein Verständnis dieser unsrer Natur, Sinnenwelt, Erfahrungswelt, der Welt unsrer menschlichen Physik gar nicht ganz gewonnen werden kann ohne die Philosophie der Geschichte und von deren Verständnis beherrscht und erst wirklich ganz durchleuchtet wird. Aber die Philosophie der Geschichte ist doch eine ganz andere, höhere, tiefere Untersuchung, indem sie nicht nur Natur ergründen, verstehen soll, sondern übernatürliche Wirklichkeit. In der Philosophie der Geschichte ist wahres Werden,

Entstehen, Vergehen, Verwandlung zu ergründen und zu verstehen, d. h. Werden in seinem Verhältnis zu einem ewigen Grund und Ziel, einem Endzweck und erster Ursache, — Schöpfung aus dem Nichts und Erlösung aus wahrem Verderben, Sterben, Tode. Die Schöpfung ist das Werden in der Ewigkeit selbst, Erlösung das Zurückführen in die Ewigkeit. Zwischen beiden steht das Fallen und sich Stürzen in die Zeit und Vergänglichkeit, den Tod, das sterbliche Leben, Scheinleben, das natürliche Dasein, die Sphäre der Maja.

In der Natur ist kein wahres Werden, Entstehen und Vergehen. In der ganz reinen Natur ist gar nichts davon. In der Sinnenwelt ist die Natur nicht rein. Daher ist Veränderung darin, die wie wirkliche Verwandlung, wie Entstehen und Vergehen aussieht, — so im rein natürlichen Leben und in allem Schönen. Das ist schon übernatürlichen, geschichtlichen Ursprungs, und die reine Naturwissenschaft erkennt es nicht an. Im natürlichen Werden und Dasein bleibt das Wesen sich immer gleich, die Substanz in den modis. In der Geschichte nun wird wahres Werden behauptet, Verwandlung, Entstehen, Vergehen, wie sie in einer wahren Verwandlung enthalten sind, nämlich nicht das erste Entstehen und ein letztes Vergehen, — nicht Schöpfung, die der Ewigkeit angehört, aber Fall, Gericht, Erlösung. Da ist wahre Zeitlichkeit, in der Ewiges zeitlich ist, also die Zeit nicht nur mit Erscheinungen, sondern mit Wesen an sich zu thun hat. Das ist das schwierige Problem, das als geschichtliche Wirklichkeit verstanden werden soll: Wie die ὄντως ὄντα, die Wesen an sich, die Wesen der Ewigkeit, des Himmels, können in der Zeitlichkeit und mittelbar also auch in dem Raum der Außenwelt sein, — wie sie in diese Sphäre geraten, und sodann ob sie aus ihr wieder herausgeraten, erlöst werden können und wie? durch eigenen Kampf oder durch Gnade oder durch beides?

Daß die natürlichen menschlichen Individuen rein als solche

nicht zu diesem Wesen schon gehören, muß freilich zuerst erkannt werden, also welche Wesen dieser ganzen Erfahrungswelt und Wirklichkeit solche Wesen an sich in der That sind, ist vor allem zu erforschen.

22. Wahres Werden und Geschichte ist nicht dasselbe.

Wenn Schelling sagt (Werke Bd. 10, S. 247), „daß es überhaupt keinen Prozeß, d. h. kein wahres Werden gäbe, wenn nicht irgend Etwas wäre, das nicht sein sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht sein sollte," — so ist an der Stelle des Wortes Prozeß und an der Stelle des Gedankens wahren Werdens der der Geschichte zu setzen; des geschichtlichen Werdens, das zeitlichen Anfang und Ende, Zweck und Mittel in sich schließt. Das wahre Werden umschließt ja auch das ewige, das der göttlichen Schöpfung. In dieser ist aber nichts, das nicht sein sollte oder auch nur in andrer Weise sein sollte, kein Kampf irgend einer Art, keine Entzweiung. Aber in dem Werden, das einer geschichtlichen Welt als solcher angehört, da ist ganz richtig, daß der Anfang und das erste Prinzip etwas ist, das nicht sein — nicht so sein sollte. Das ist das Unbegrenzte, Maßlose, das Außer-sich-Geratene und Versetzte. So ist der Anfang einer Geschichte ein Abfall, ein in Schlaf-Versinken, Außer-sich-Geraten und Versetzt-werden. Erst in dem Reich der Geschichte tritt das, was Schelling Prozeß und Werden nennt, wirklich und gewiß hervor. Wer in das Bewußtsein der Geschichte eingetreten ist, der weiß davon, wie auch immer dieses Wissen und Bewußtsein entstehe. Hingegen im rein natürlichen Bewußtsein bleibt es zweifelhaft, fraglich, ob die Veränderungen der Erfahrungswelt ein Prozeß sind, wenn sie auch etwa im Reich des Lebens Prozesse einschließen. So würde ja auch Aristoteles von einem Werden, das Ein Weltprozeß ist, nichts wissen wollen, und die Erfahrung eines Menschen, die Erfahrung der Menschheit, als Naturwissenschaft betrachtet, — nötigt und be-

rechtigt nicht, einen solchen Prozeß als thatsächlich gewiß zu betrachten. Nicht einmal, wenn die Astrogonie wissenschaftliche Gewißheit hätte. Das ist's, was man heutzutage hervorhebt, wenn man die natürlichen Teleologien in eine absolute Mechanik, Gleichgewichts- und Notwendigkeits-Lehre zurückführt oder wenigstens eine solche Zurückführung für möglich hält und für die Aufgabe der reinen Forschung und Wissenschaft, die allem Anthropomorphismus entsagt und nur die Wahrheit wissen will.

23. Der Ursprung des Zeitlichen ist das Übernatürliche, veränderlich Ewige.

Wenn wir den einfachen Gedanken als Grunderkenntnis wirklich festhalten, daß das Höhere, das wahrhaft wesenhafte Mehr nie aus dem Niedern, dem Weniger als solchem entstehen, oder erklärt, verstanden werden kann, das heißt, daß wahrhaft aus Nichts Nichts wird, nämlich aus dem reinen Nichts, — dem ist der Weg aus dem Naturalismus heraus geöffnet. Die jetzigen Hypothesen der Astrogonie und kosmogonischen Systeme verschwinden wie Nebel. Das Höhere ist das Frühere! also nicht das Leblos-Chaotische, rein Physisch-Chemische, der Feuerball und dergleichen. Sondern das Lebendige, und zwar das höchste Lebendige, wirklich ganz lebendige Wesen. Aber nicht das unveränderlich Lebendige, Höchste. Aus dem ist Entstehen, Zeitliches nie verständlich. Sondern ewig ursprüngliche, aber veränderliche ganze Wesen! Lebendige, in denen die innere Zweiheit sich scheiden, gebrochen werden kann. Über denen dann das ewige, unveränderlich Ganze und Lebendige seine Herrschaft behauptet und selbst unverändert, doch hilfreich erlösend wirkt — der unbewegte Beweger. — Was innerhalb dieser Zeitsphäre anfängt, das endigt auch innerhalb ihrer und ist vergängliche Erscheinung. Hingegen was seinen Anfang hat an der Grenze zwischen der Ewigkeit und einer Zeit, also mit dem eine Zeit anfängt, das kann insofern unvergänglich, unsterblich sein, als es auch sein Ende erst

hat mit dem Ende der Zeit, wiederum an ihrer Grenze und ihrem Zusammentreffen mit der Ewigkeit. So ist nun das geschichtliche, das geistlich-persönliche Leben, das heroische, mittlerische. In ihm berühren sich Ideal und Natürlichkeit, es realisiert sich Ideales, idealisiert sich Reales. In diesem Sinne kann, wie ein ewiges Leben in die Zeitlichkeit, seine Zeit und Geschichte und Außenwelt fällt, so auch ein zeitliches, nämlich geschichtliches vermitteltes Leben doch wirklich in die Ewigkeit eingehen, unsterblich werden. —

Der Wert der christlichen Glaubenslehre wird durch die heutigen Versuche, dieselbe von allem Wunderbaren, Übernatürlichen zu reinigen, wirklich gefährdet. Die beseligende Wirkung des Christentums liegt eben darin, daß wir in ihm mit höhern Wesen, einer obern Welt in Verbindung treten, — mit wirklicher Vermittlung des Höchsten. Das wird nun allerdings in den populären Vorstellungen in der Hülle der irdischen Phantasie und ihrer Kunst aufgefaßt und gedacht, — andres ist unmöglich. Der Theolog soll sich nach Kräften der Fälschung und Trübung der Wahrheit, die aus diesen Hüllen entspringen mag, entledigen. Ganz ohne sinnliches Gedankenelement kann auch er so wenig denken, wie die Geschichte ohne Natur sein kann. Aber die Metaphysik, die ideale Selbsterkenntnis hebt ihn doch über die Erscheinungen dieser Schattenwelt hinaus und trägt ihn schon empor in die Sphäre der obern, höhern Wesen. Nur der gegenwärtige Naturalismus und Sensualismus verdirbt die christliche Lehre völlig und raubt ihr alle Kraft. Hingegen ein rationaler Idealismus, eine spekulative Theologie hält wirkliches Bewußtsein des höhern Wesens und das Verhältnis zum Geisterreich fest, zur Idealwelt. — Die Zeit, die an die Ewigkeit grenzt, das ist das wirkliche geschichtliche Jetzt, in dem etwas entsteht oder vergeht. So ist das Jetzt nicht Zeit und doch zeitlich, wie die intelligible That, die Geschichte. Und für uns Menschen, die wir als solche erweckt, erwacht sind, grenzt die Zeit überall im Jetzt an die Ewigkeit. Nicht bloß wie in der örtlichen

Bewegung, Zeit an Zeit, sondern Zeit an Ewigkeit, — die Ewigkeit an die Zeit. So ist überall und immer für uns Anfang und Ende, Entscheidung, Wahl, wirkliche Zweiheit, die Eins wird.

24. Die Zeit ist für Gott und das Himmelreich peripherisch.

Die Zeit unsres menschlichen Bewußtseins ist erfüllt mit vergänglichen Erscheinungen. Sofern mit ganz vergänglichen, d. h. mit sinnlichen des Empfindens, — ist sie also eine Zeit der Vergänglichkeit, der reinen φθορά, des Sterbens. Das ist die Zeit der natürlichen Menschheit, der sterblichen Menschheit. Insofern hat Kant recht mit seiner Lehre von Raum und Zeit. Aber die Zeit des menschlichen Bewußtseins ist nicht erfüllt mit rein und ganz vergänglichen Erscheinungen! — Schon mit dem Gedächtnis, der Selbsterhaltung tritt ein übernatürliches Element aus der Ewigkeit, aus einer andern übernatürlichen Zeit hervor, das aber doch auch menschlich ist, das geschichtliche. —

Zeiten gehören der Welt, dem Geisterreich an, Gott nur mittelbar als dem Herrn der Welt, die wirklichen, endlichen, vollendbaren Zeiten den Geschichten, — die unendliche Zeit der von der Geschichte geschiedenen Natur. Gott und also auch der Gottheit des Geisterreichs gehört die Ewigkeit, die Allgegenwart. — Vergangenheit und Zukunft und deren bewegliches Jetzt der zahllosen Augenblicke, in denen, weil zahllos, die natürliche Zeitunendlichkeit auch in die geschichtliche Sphäre hereinreicht, sind für das Geisterreich Gottes, das Himmelreich — peripherisch, draußen seiend, Kampfes- und Werde-Welt der γένεσις und φθορά. Ihr Vergehen ist das Kommen der Ewigkeit, die als Allgegenwart, als verborgenes Licht wohl immer da war und ist und sein wird, aber für die zeitliche Werde-Welt der Natur und Geschichte unsichtbar geworden, nicht daseiend, nicht erscheinend.

25. Die Geschichte, in einer Mitte zwischen Gott und Natur, offenbart ein Werden und ein Vergehen, höchste Teleologie und höchste Gefahr.

Sind wir nicht von der grundlosen Voraussetzung gefangen, daß das Werden von Mehr aus Weniger, Höherem aus Niedrigerem, Etwas aus Nichts ganz unverständlich und unglaublich, unmöglich sei, nicht aber das Werden von Weniger aus Mehr, Niederem aus Höherem, also von Nichts aus Etwas, sondern dieses sei ganz leicht begreiflich und durchaus möglich? Ist nicht in Wahrheit dieses ganz ebenso unglaublich wie jenes? oder umgekehrt — jenes ebenso möglich und verständlich wie dieses? Das Entstehen gar nicht schwerer denkbar, glaublich, als das Vergehen, nämlich das Vergehen in Nichts und das Entstehen aus Nichts, nicht relativ, sondern absolut Nichts. Ist nicht unser neuester Freiheitsgedanke eben dieser des Sich-selbst-Machens, — nicht nur Offenbarens, Erscheinens, sondern wirklich sich selbst zu Etwas oder zu relativ Nichts Machens, — gut oder schlecht, — hoch oder niedrig, innerlich oder äußerlich Machens, — und hierin eben der Grund und die Grenze für die Glaublichkeit und Verständlichkeit des Werdens von Etwas aus Nichts wie von Nichts aus Etwas. Nämlich aus einer Mitte, einer Mittelursache, Wahlursache — einem wirklichen Vermögen und seiner Möglichkeit muß beides, dieses und jenes werden. Da ist eine Verwandlung, in der ein Entstehen oder Vergehen ist. Ein Vollkommneres wird unvollkommen, vergeht, wenn der freie Wille böse, böse That, schlecht wird, — es wird vollkommner, ganz vollkommen, wenn der freie Geist gut wird, sich gut entschließt, entscheidet, gegenüber der Urversuchung des Außer-sich-geratens, der Grenze der vollkommneren Mitte, der göttlichen Peripherie des Geisterreichs, das immer an die göttliche Ewigkeit und an die Zeit, die Geschichte draußen grenzt und rührt. Also eine Mitte wird vom Werden, von aller Geschichte vorausgesetzt; eine Mitte zwischen Gott und der Natur, dem vollkommnen Innen,

Geheimnis und dem Draußen. Das ist das göttliche Geschöpf, nicht der reinen Ewigkeit der Gottheit, noch der bloßen Zeitlichkeit, Vergänglichkeit, Nichtigkeit angehörig, sondern von Anfang an der Geschichte, der göttlichen Peripherie und δόξα. So daß man doch nicht sagen darf, daß das göttliche Geschöpf, das Geisterreich ganz der Ewigkeit angehört und eine ewige Welt ist. Sondern es ist eine Mitte um Gott her, ein Mittelreich zwischen der Ewigkeit und dem nichtigen ἄπειρον der vergänglichen Zeit. Könnte es nicht so doch eine reine Teleologie sein ohne Abfall, reines, wahrhaft wirkliches, ideales Werden, Theogonie? Möglich ist vielleicht eine solche Welt. Aber es bliebe immer die Frage, ob unsre menschliche Geschichte eine solche ist oder die einer φθορά und zweiten γένεσις, eines Falls und einer Erlösung, — eines Wunders. Das Dunkel unsres Geistes und die Knechtschaft und Ohnmacht unsres Willens und Kunstvermögens und die Angst und der Jammer unsres Herzens bezeugten schon dem Platon dieses Letztere nicht als das Notwendige, aber als das Wirkliche. Aber könnte nicht doch auch unsre wirkliche menschliche Geschichte eine ganz reine, absolute Teleologie sein? eine vollkommne Vermittlung des Endzwecks, eine Mittelwelt ohne andre Hemmnisse und Widerstände und Dunkelheiten und Gefangenschaften, Wüsten und Verirrungen, Engpässe und stürmische Meere als die zum vollkommnen Material der Pflicht, der Sittlichkeit und Tugend, des Heroentums und der Heiligung höchster Selbstüberwindung sich vollendender Selbst- und Naturbeherrschung gehören? Wenn Anfänge und Enden und Vermittlungen, Werden und Verwandlungen, also wahre Geschichte doch durchaus Wunder ist, — kann nicht dieses Wunder der Zeitlichkeit vor dem wahren Entstehen eines göttlichen Geschöpfs, Kindes der Ewigkeit ebensogut von dem Gott der Götter selbst begründet sein als von den ewigen Geschöpfen, deren Abfall und Ausgang aus der Ewigkeit in die Zeit? Ja muß es nicht zuletzt doch in der Gottheit selbst begründet sein? Ist nicht beides zugleich wahr und Ein

Ganzes? So käme die felix culpa des Augustin doch zu seinem Recht. Gott entläßt die Seele und sie geht von ihm aus. So läßt auch die Genesis den Schöpfer selbst dem Adam den Schlaf senden, der ihm die tierische Lebensgestalt bringt, das Leben der Zeugung und des Todes, der Gattung, der Natur, der natürlichen Geschichte, die nicht die wahre, sondern nur deren Ort und Stätte ist. Ist nicht doch dieses die Wahrheit, welche die alte kindliche Schöpfungslehre vertritt, daß der Anfang der Anfänge der ersten Geschichte, Natur und Welten in Gott ist und nirgendwo anders außer Gott, wenn auch unter Gott. Aber als Thun Gottes gehört es nicht der Zeit an, sondern der Ewigkeit, nämlich ihre Grenze bildend, herrschend, wie auch immer die intelligiblen Thaten der Geister ausfallen, also wie auch immer das materielle Prinzip in der Möglichkeit sich entscheidet. Und insofern ist es allerdings erst der Geist, das Geschöpf, dem das wirkliche zeitliche Anfangen, der Anfang in einer wirklichen Zeitlichkeit angehört. So die Menschheit, der Adam dieser wirklichen Erdgeschichte. Wie? des Erdlebens selbst? des traumhaften Wirkens dieser Erdnatur? Also die Menschheit eigentlich dieser Sterngeist, Planetengeist selbst? (Vergl. Platon, Timäus.) Aber ist nicht vielmehr der Schlangengeist dieser Erdnatur, der Tierheit — die Schlange der Genesis dasselbe Wesen wie der Versucher im Hiob, — als höchste Natur-Erscheinung Mittelwesen, Mittelursache. Nur Natur die Mittelwelt, göttliche Leiblichkeit, die embryonischen Hüllen und Werkzeuge bereitend. Und in diesem dämonischen Außer-sich-sein der Sonne und der Planeten vollzieht sich eine wirkliche, durchaus wunderbare Geschichte, die Sphäre reiner Willkür und Zufälligkeiten aufschließend und diese ganze geschichtliche Welt damit durchwebend, — und so freilich ganz außerhalb einer absoluten Teleologie und Notwendigkeit in Verwirklichung eines Endzwecks. So ist die menschliche Geschichte nicht! Selbst das Leben der Frömmsten ging durch wirkliche, nicht nur vermeintliche Gefahren und Kämpfe und Ängste.

Der geistliche Ritter ist nicht ein Don Quixote, der gegen Mühlen ficht, und so auch die Menschheit nicht! Das Leben Christi offenbart und bezeugt beides: die höchste Teleologie und die höchste Gefahr, — also den Ernst des Kampfes, den Fall und die Zucht und das Versunkensein in die Mittelwelt von Geburt und Tod in der Natur und das Bedürfnis der Erweckung und des Wunders, — einer wirklichen, heroischen, mittlerischen Geschichte. — Es ist wohl allerdings so, daß die Weltansicht der absoluten Teleologie immer wieder zurücksinkt in die Mechanik, in die vollkommne Notwendigkeit, Bedingtheit aller Einzelheiten als solcher. So entspringen etwa stoische Weltbilder. — Aber auch das ist wahr, daß das Verneinen der absoluten Teleologie unergründliche Rätsel aufregt. Wohl eben die, auf denen die uralten religiösen Dualismen beruhen und aus denen eine Seelenangst emporsteigen könnte, vor der sich die Menschheit, die sich seit Jahrtausenden des ihr verkündigten unbedingten Vertrauens und Friedens freut, die sie sich wirklich tief zugeeignet hat, sich mit Grund fürchtet, vor der ihr wie dem Gretchen vor dem Faust graut.

26. Kreislauf oder Geschichte?

Die Alten glaubten sich mit Kreisläufen begnügen zu müssen, Wiederkehr in die Ewigkeit, Ausgang und Eingang als Rückkehr aus dem Fall. So entstand die Lehre von der Präexistenz der individuellen, natürlichen, tierischen Seelen, oder vom völligen Untergang aller individuellen Seelen als zur Sphäre der φθορά gehörig, zur bloßen Natur und Erscheinung, und der Ewigkeit nur der allgemeinen Seele, der Weltseele, deren Verwandlungen also nur Kreisläufe und Scheinverwandlungen sind, peripherische Bilder und Spiegelungen. — Die große Frage ist nun: ob nicht vielmehr doch wahre persönliche Geburt in der Wiedergeburt der Erweckung und Erlösung enthalten sei, so daß ein Wesen wird, in dem das ewige Geschöpf, das himmlische Wesen in einer geschichtlichen

Gestalt in die Ewigkeit zurückkehrt, wie der Mittler, so verwandelt und verklärt aus dem Kampf den Siegespreis davontrug? Oder sind das Unmöglichkeiten? und müssen wir unser Individuum und natürliches irdisches Leben ganz und rückhaltlos dran geben, opfern, richten lassen und selbst richten, verneinen um in den reinen allgemeinen Geist das reine, — aber ganz persönliche, ewig lebendige Ich, das göttlich frei, selbstlos, heilig und selig ist, zurückzukehren, in das σύνολον, das χωριστόν, das Absolute? So daß die Vermittlungssphäre der Geschichte nur diese Bedeutung hat, diesen Endzweck, das Zeitliche, Äußerliche, Außer-sich-Geratene, Gefallene aus der φθορά zurückzubringen in die Ewigkeit, in die himmlisch göttliche Wahrheit. Aber nicht gibt es eine göttliche, himmlische Mittelwelt, ein ewiges Heroenleben und Reich. Aber wie? Gott selbst fällt doch nicht und geht nicht aus sich heraus? Dann vermöchte ihn wohl keiner zurückzuführen, — auch er selbst nicht. Oder sein Hinaustreten und Fall wäre nur Schein und Bild und Spiel. So ist im Pantheismus alles nur Spiel, ein Schäumen des ewigen Kelchs der Seligkeit. Da gibt es keine wahre Geschichte und Wirklichkeit und Kampf. — Gott und das Geisterreich, das Heroenreich, das Reich der Vermittlung müssen unterschieden werden.

Wie nun? müssen wir uns doch mit Kreisläufen begnügen? Eben damit, daß himmlische Geister, Heroen aus dem Ausgang und Kampf wieder zurückkehren, heim in die göttliche δόξα? Wie aber? Daß sie der Kämpfe und des Siegs und der Gnade vergessen? — daß also doch die Geschichte völlig vergänglich sei und nichtig, als wäre sie nie gewesen. Die Wahrheit der Schöpfung, der Geschichte und Herstellung — Erwachen aus Traum und Schlaf? —

Aber wenn das nicht, kommt dann nicht immer doch das felix culpa! heraus? Also daß das Böse im Grunde gut ist? daß der Fall, das Hinaus in den Schein, in das Außer-sich-sein

zur wahren Schöpfung gehört, zum Himmel selbst, — nicht zu einer Hölle, Unterwelt, Schattenwelt gespenstischen Scheinlebens, aus der es nur Erlösung, Herstellung gibt als die einzige Beseligung. Nicht aber noch eine höhere Seligkeit eines bereicherten vervielfältigten Lebens in einem geschichtlich gewordenen Seelenreich, so daß der Fall und die Übertretung geheime Weisheit und Zeugung des Heroen und seiner dereinstigen Geburt ins ewige Leben war durch die embryonischen Metamorphosen des nur scheinbar zufälligen, willkürlichen, außer sich geratenen, in der That aber idealisch notwendigen, vernünftigen, geschichtlichen Lebens hindurch?

Nun. Könnte denn nicht eben diese Geschichte die wahrhaft wirkliche Schöpfung selbst sein? Also Schöpfung und Erlösung eins und dasselbe, — Erlösung eben nur der Name der geschichtlichen Schöpfung, Geisterschöpfung?

Wohl! Nur daß für uns diese Geschichte eine Zeitlichkeit ist, die zu Ende geht, vergänglich, nichtig. So weit sie aber dieses ist, Erscheinungswelt, — ist Gott, Gottes Wirken und Schöpfung, Heroentum (Erlösung) nicht in ihr! Sondern nur, wenn wir sie als Erlösung, Heimkehr, Gnade erkennen, wird sie für uns Schöpfung, und der himmlische Mensch in uns sein ewiges heroisches Kind. Die Wahrheit dieses unsres Lebens ist doch eben jenseitig, übernatürlich, und wir sollen die Natur überwinden. — Daß wir uns gewöhnt haben, diese Natur die Schöpfung zu nennen und sie so für die wahre Welt zu halten, beherrscht unsre ganze Denkart. Die Frömmigkeit weiß freilich wohl, daß diese Natur zur Erlösung, zur Geschichte gehört (zum Gericht und zur Vermittlung der Gnade); aber es bleibt doch dabei, daß sie, so wie sie ist, Gottes Schöpfung ist. — Das richtige Verhältnis zwischen diesen Begriffen ist noch nicht gefunden. Daß hinter dieser Natur die wahre Natur, die himmlische, liegt, ist kein Zweifel. Aber diese kann nicht an sich selbst eine Sphäre des Todes, der Vergänglichkeit sein, die ver-

gebens ihre wahre Gestalt sucht und so in der Entzweiung verharrt, gestaltlose Materie bleibt, äußerlich, leblos, gespenstisch.

27. Was bedeutet, was für ein Sein hat die Vergangenheit?

In der Philosophie der Geschichte, der Arbeit um ein Verständnis der Geschichte wird das geschichtliche Wissen vorausgesetzt. Was ist nun das geschichtliche Wissen? Es ist das von vergangener Wirklichkeit, also jetzt wirklicher Vergangenheit. Aber wie? Ist das Vergangene, Gewesene wirklich? Es ist ja nicht mehr, hat keine Gegenwärtigkeit, Existenz mehr. Durchaus keine? Ist das so gewiß? Vielleicht doch eine, nur eine verborgene, geheime, eine besondere Art geheimen rätselhaften Daseins. Wäre es sonst der Mühe wert, sich mit der Geschichte zu beschäftigen, ihrer Erforschung, selbst ihrem Verständnis alle Kraft und Zeit, das Leben der Gegenwart zu opfern und zu widmen? — Seltsam: Das Wie des Nochseins geheimer Gegenwärtigkeit, Fortdauer des wirklich Vergangenen, vielleicht aller Vergangenheit, vielleicht wenigstens gewisser geschichtlicher Vergangenheit, derjenigen Vergangenheiten, in denen Ernst war, Wesen an sich, Zweckursache, Geist, geschichtliche Wahrheit, — dieses Wie ist uns völlig dunkel, ganz unvorstellbar, übersinnlich, wie es ja unwahrnehmbar ist. Dennoch hat die geschichtliche Forschung wohl von je her vorausgesetzt, daß es nicht ganz wahr sei zu sagen: die Vergangenheit, die Wahrheit der Geschichte sei gar nicht mehr, sei jetzt nichts, obgleich sie vormals war. Aber ist auch das Zukünftige jetzt schon eben so da, wirklich, wahr, nur als Geheimnis? Jedenfalls als ein ganz anderes Geheimnis. Lassen wir zunächst das Zukünftige. Die Geschichtsforschung richtet alle Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit. Diese ist ihr wertvoll, wichtig, Wahrheit, — also nicht ganz nichtseiend, sondern irgendwie noch da und noch wirklich. Nur als Erinnerung und in unsern Erinnerungen? Nein, sondern auch objektiv, ganz. Wie denn aber? Kann die geschichtliche Wirklichkeit und Wahrheit denn

nicht ganz wohl bloß zeitliches Jetzt, flüchtige stets veränderliche Gegenwart reiner Augenblicke gewesen sein, — das continuum eben nur solchen Vergehens zeitlicher, vergänglicher, wesenloser, immaterieller Augenblicke, lieblichen, reizenden Scheins, — allerdings wirklichen, aber ganz vergänglichen, wie ganz aus Nichts entstandenen nichtigen Scheins, — ähnlich wie wir alle in der Natur die Spiegelungen im Wasser und Metall nichtig heißen obgleich wirklich. Wenn der Spiegel umgekehrt wird, verhüllt, sind sie gänzlich vergangen, und es ist durchaus nichts davon geblieben, — es seien denn etwa Erinnerungen in irgend einem Gedächtnis, Bewußtsein, nur noch subjektiver Nachklang, Abglanz. Es ist ja ganz denkbar, daß aller Inhalt des geschichtlichen Wissens nur diese Bedeutung und Wahrheit hat, die Wahrheit, daß diese Erscheinungen sich einmal wirklich zugetragen haben, wie das auch von Wolkenspiegelungen in den Gewässern gilt. Aber es ist gewiß, daß die Geschichtsforschung und ihre Wissenschaft niemals nur diese Wahrheit der geschichtlichen Wirklichkeit, Vergangenheit zugeschrieben haben, sondern noch eine ganz andere und geheime, wenn sie auch selbst nicht wußte, welche, und was denn eigentlich der Ernst und der Wert der Geschichte, dieser Vergangenheit selbst und des Wissens von ihr für uns sei. Man sucht in der Gegenwart jenem Gedanken, daß das geschichtliche Wissen nur mit Vergangenheiten sich beschäftige, dadurch die Spitze abzubrechen, daß man in den Begriffen und Gesetzen durch Abstraktion und Induktion eine durch die zeitlichen Augenblicke der Veränderungen hindurch bleibende Gegenwart, Wahrheit und Wesenheit, wesenhafte Formen, Gestalten des Bewußtseins und des Gemeinschaftslebens entdecken will. — Das aber war sonst durchaus nicht die Meinung der Geschichtswissenschaften. Diese wollten gerade die individuellen, einzelnen, einzigen Wirklichkeiten der menschlichen, und so auch der irdischen, der kosmischen Vergangenheit kennen; — die möglichste Wiederherstellung des ganzen wirklichen Scheins in einem vorstellenden

Bewußtsein. Das geschichtliche Wissen wollte durch und durch individuell sein. Das ist sein Reiz. Aber ist nicht eine solche Bilderwelt der Vergangenheit, die nur die Gestalten, den wesenlosen Schein wieder beschwört, ein Wissen von Nichts, — ein Leben in der Beschauung von Traumbildern und gespenstischen Erscheinungen? Wenn wir das Allgemeine in der Geschichte suchten, suchten wir doch wesenhafte Wahrheit darin und also Gegenwart, — immer — wenigstens während einer Weltzeit, einer Naturordnung, Bleibendes und Dauerndes, ein Jetzt und Hier, das zugleich ein ungeheures, sogar ein unendliches continuum ist. Aber was ist von den Assyrern und von den Pharaonen als solchen noch übrig? Von den Leibern der Staub und so überhaupt die Natur, in der sie lebten, also ihre Hülle und Schale und die Stoffe, Materien ihrer nächsten leiblichen Umhüllungen. Und dann jene nebelhaften Schatten in den Aufzeichnungen, alte Erinnerungen. Wirkliche, lebendig fortgepflanzte Erinnerungen längst nirgends mehr. Sie sind längst verschollen, von der lebendigen Menschheit vergessen. Sie werden nur noch wie sogen. Geistererscheinungen von der Gelehrsamkeit, der Forschung, wieder aus der Unterwelt der Vergangenheit heraufbeschworen.

Aber sind die Geister gänzlich vergangen und nichts mehr? Während der Staub der Leiber noch da ist? Wenn sie irgendwie noch sind, so wollen wir doch Gegenwärtiges, Seiendes erkennen, wie es in seiner Vergangenheit war, etwa in seinem Werden, den Metamorphosen des Embryo, vielleicht in seinem Versunkensein, Gefangensein, träumend in Naturhüllen, in irdischer Leiblichkeit und Tierheit. Welch eine tiefe Dunkelheit und Rätselhaftigkeit zeigt sich uns sofort, wenn wir über die geschichtliche Wahrheit und das geschichtliche Wissen nachdenken. —

— — Das Gewesensein war einmal und hatte einmal sein Jetzt. Ist dieses Jetzt immer noch in ihm? Nein! Das wirkliche Dasein war in diesem Jetzt (und Hier); — dieses, sein Jetzt als

das einer vergänglichen, zeitlichen Erscheinung ist eben verschwunden und ist durchaus nicht mehr, — ist für dieses unser gegenwärtiges Jetzt Nichts, — ist eben selbst vergangene Vergangenheit geworden. Für diese meine, unsre Gegenwart. Aber so kann ich nun die Gegenwart, das Jetzt, doch wohl verschieden begrenzen. Also das Jetzt, die Gegenwart wäre dehnbar? Da könnte ich sie ausdehnen, wie über diesen Tag und dieses Jahrhundert, so auch über diese Welt und Naturordnung, das Jetzt dieses Universums der gegenwärtigen Welt mit seiner ganzen Geschichte? Also mit seiner Vergangenheit wie auch mit seiner Zukunft. So verstanden wäre die Vergangenheit noch ganz zur Gegenwart gehörig. Das Jetzt einer ganzen Zeit könnte sie einschließen. In einer so verstandenen Vergangenheit wäre noch und immer bis zur Vollendung des Ganzen einer solchen Zeit, — also so lange noch Zukunft ist und bis an deren letzte Grenze — auch Gegenwart. Wie nun? Hätte eine solche Gegenwart gar keine wahre Vergangenheit? Nein! Da ist kein Vergehen und kein Entstehen, sondern immer der Teil schwanger mit dem Ganzen, überall und immer das Ganze, die Geschichte, die Welt. Aber allerdings hat eine solche Gegenwart wahre Zeitlichkeit, eine wahre Vergangenheit (und Zukunft) um sich, vor sich, hinter sich, über und unter sich, ja auch in sich, nämlich die eigene Vergänglichkeit. Das ist die wahre, ganze vollkommene Vergangenheit, die da kommt — also zugleich Zukunft! Die wahre Zukünftigkeit aber wäre das Gegenteil davon — nämlich das Jenseits, das etwa aus dieser Welt der Zeitlichkeit und Geschichte geboren werden, entstehen könnte, vielleicht auch vergehen könnte. Das wäre dann eine ernste, wahrhaft wirkliche Vergangenheit, ein Vergehen des Wesens, seine φθορά, corruptio, sein Vergangensein und -bleiben, — Gespenst- sein, Schatten in der Unterwelt, in der Hölle, in der Wahrheit des Gerichts, der Gerechtigkeit, der Scheidung, der Ordnung und Gestaltung des Reichs.

Ich werde für die Geschichte folgende Merkmale, Voraus-

setzungen ergründen müssen: Vergangenheit (also Zeitlichkeit, Zeit überhaupt) Veränderlichkeit, Zufälligkeit (Unnotwendigkeit), Willkür, Freiheit (Übernotwendigkeit, Unbedingtheit). Zuerst dieses erste, äußerlichste Merkmal, die Vergangenheit, die Zeitlichkeit. Die Ewigkeit wäre die unteilbare, unmeßbare Kontinuität, die sich selbst erhält, allgegenwärtig, durchaus ohne Möglichkeit eines Bruches, eines Anfangs und Endes, also einer Mitte, — ohne Möglichkeit einer Vergangenheit und Zukunft, eines Vergehens und Entstehens, einer Verwandlung, also Gegenwärtigkeit, die aber kein Jetzt ist. Dem gegenüber ist Zeit und Zeitlichkeit ein unvollkommener Zusammenhang, der, wenn er auch nie völlig vernichtet werden kann, doch in jedem Augenblick, also immer, geknickt, entzweit, gekrümmt, gespannt werden kann, auch gedehnt bis an die Grenze einer Zeitleere und zusammengezogen bis zu dem Plötzlichen der That und des Wunders geistlicher Geburt und geistlichen Sterbens.

28. Das geschichtliche Wissen hat sowohl subjektiv als objektiv im Christentum mehr Ernst als bei den Alten.

Wenn man sagt, daß die geschichtlichen Wissenselemente in in der Christenheit einen ganz andern Wert für sich in Anspruch genommen haben als bei den Alten je der Fall war, so bezieht sich das freilich zunächst auf das Objektive darin für dieses und jenes Geschehensein in der menschlichen Vergangenheit. Aber damit ist doch auch gesetzt, daß für uns subjektiv das geschichtliche Wissen eben von jenem Geschehen und somit überhaupt geschichtliches Bewußtsein einen ganz neuen, höhern Wert haben wird. Das Wissen von gewissen ganz besondern Vorgängen, wenn sie auch der Art sind, daß sie den ganzen Menschen verändern, daß sie das Ganze betreffen; aber eben deshalb durchaus nicht in dem Sinn, daß sie nur Exempel eines genus wären. Hierin liegt es, daß eine Philosophie der Geschichte, Methaphysik der Geschichte recht wohl ausgehen könnte von einer Untersuchung der geschichtlichen Erkenntnisgedanken.

29. Die Weihe der Geschichte bei den Juden.

Daß die kirchliche Theologie der Christenheit ganz unhaltbar ist, wenn völlig abgerissen vom Glauben der Juden und von der Überzeugung, daß schon im Judentum und seiner Geschichte das Offenbarungsgeheimnis der Kirche waltet, ist ganz einleuchtend. Das Eigentümliche des Judentums ist aber doch nichts anderes als einmal: der Monotheismus, sodann der prophetische, übernatürliche Beruf der Stammväter, der Patriarchen. Durch diesen wird ja das ganze Volk seinem Stamm und Blut nach priesterlich, ein prophetisches Geschlecht. So sein Glaube, ganz abgesehen von der Geschichtlichkeit dieser Traditionen im einzelnen: Abrahams Same, — d. i. ein Grundbegriff des Judentums, nicht eine geschichtlich pragmatische, sondern eine religiöse, eine Heils- und Offenbarungsüberlieferung, die jüdische Weihe, Erwählung. Dann das Gesetz als die Weihe des Gemeinlebens im Lande der Verheißung und der ekstatischen Heldeneroberung, also der Begriff des gelobten und von Gott geschenkten Landes und der geheimnisvollen Lebensordnungen, des Lebens der Erwartung und Zukunftsverheißung in ihm. Man kann dieses alles so zusammenfassen: die Eigentümlichkeit des Judentums ist die Weihe der Geschichte und des geschichtlichen Bewußtseins. Die Alten drückten das aus durch den Gegensatz der heiligen und der Profangeschichte. Das ward falsch verstanden, sofern man oft meinte, daß in jener alle Ereignisse und Thaten heilig (oder unheilig), in dieser alle profan seien, während doch die Wirklichkeiten gleicher Art sind. Aber der Unterschied besteht wirklich im Bewußtsein. Das jüdische Bewußtsein hält die Begebenheiten, der Erinnerung geweiht, in priesterlichem, prophetischem Sinn fest. Alle seine Schriftsteller geben dem Ausdruck. Derartiges kennt das klassische Altertum nicht, die mythologische und Heroenzeit gehört einem Jenseits vor der Geschichte an, Metaphysik der Natur und der Anfänge des Menschlichen. Nur den Juden ist die wirkliche Geschichte der Jetzt-Zeit, dieses Weltalters, von feierlichem Ernst.

30. Nicht das Wissen, sondern ein neues Herz, übernatürliche Geburt ist der Sinn der Geschichte.

Wenn man das Element aufsucht, durch welches sich die Weisheit der alten Christenheit von der sokratischen Weisheit unterscheidet, so stellt sich sofort der Begriff des Glaubens als das charakteristische Merkmal, die διαφορὰ εἰδοποιός heraus. Die Sokratiker, Platon forderten und verkündigten Wissen, Erkenntnis. Aus der Sphäre der Erscheinungen streben sie empor und zurück in die reine Klarheit und Gewißheit der Erkenntnis, der ewigen Wahrheit. Wenn die Akademie dieses Streben aufgab und in der Skepsis mit ihrer δόξα ausruhte, so war das ein Abfall. Was bedeutet es nun, daß für die Christenheit dasjenige, was für die Sokratiker das Geringe, Niedere war, das Höhere und für dieses Leben Höchste wurde? Eben das wirklich persönliche Glauben, das auf einer himmlischen, geschichtlichen Geburt, Erweckung, Erlösung, Verwandlung ruht. Es bedeutet dieses, daß nicht mehr die reine, absolute, ewige Vernunft das Höchste, Erste und Letzte der Wahrheit und Gottheit ist, sondern das Freie, Ganze, der allmächtig künstlerisch sich offenbarenden, zeugenden Güte. Was bei Platon in Ahnung begonnen und vorbereitet war, das bricht in der Christenheit durch, ein neues, übernatürliches Leben von oben, — neu und doch das ewige, also das Urleben, das alte, Geburt und Herstellung aus der φθορά. Das Wissen als Besinnung des natürlich verständigen Geistes hilft noch nicht, sondern ein neues Herz, neues Leben, und dieses nun geschichtlich. Ja eben dieses ist der Sinn, das Geheimnis, das Wunder der Geschichte, ihre Zweckursache, das τέλος τέλειον: daß in uns eine übernatürliche Geburt zustande komme, für unser Erdendasein ein Glaubensleben. So kommt persönlicher, göttlicher Geist, guter Wille, Heiligung, Weihe, königliches Priestertum zustande. Das alles steht im Glauben, in der Aneignung des Ewigen, Jenseitigen durch Verschmelzung mit dem Diesseits. Das eben ist erst das wirkliche ἀθανατίζειν, Unsterblich=werden, Himmlisch=werden, Frei=, Gut=,

Mächtig-werden. Darin sind erste Anfänge, Vorschauungen des himmlischen Schauens. Und die Träger der Offenbarung sind eben die Gründer dieses geschichtlichen Lebens. Wir sollen nicht an sie glauben, sondern wie sie. Christus ist Anfänger und Vollender des Glaubens.

31. Die Urheber unsres geistigen Lebens.

Die Urheber unsres geistigen Lebens sind nicht nur die Apostel und Christus, sondern weiter zurück Mose und die Propheten, auch weiterhin ein Platon und Pythagoras und die ganze alte Weisheit.

32. Weder Geschöpfe Gottes noch Naturerscheinungen sind die Dämonen und Heroen der Geschichte.

Für unsre gegenwärtige Erkenntnis, wie die populäre Theologie und die philosophische Naturforschung sie etwa darstellen, sind Moses, Cäsar, Karl der Große, Luther, Cromwell, Ludwig XIV. und XV., Mirabeau, Napoleon, Danton, Robespierre — entweder Geschöpfe Gottes oder Naturerscheinungen, Naturprodukte. Gewiß aber sind sie in Wirklichkeit weder dieses noch jenes. Man spürt aber hier, daß unser Schulwissen dieser Wirklichkeit nicht gewachsen ist. Weder Gott noch die Natur hat sie gemacht. Wer denn? Sie selbst? Die Dämonen, Heroen — der Geschichte?

33. Das Geheimnis der Geschichte ist das Zufällige.

Das eigentliche Geheimnis der Geschichte, das es gilt aufzuhellen und begreiflich zu machen, ist dieses: daß in ihr alles zufällig ist. Das ist das ganz neue Rätsel, das in ihr aufgeht und ganz eigentlich die erste Gestalt, in der uns in ihr Übernatürliches erscheint. Denn in der Natur freilich lassen wir uns wohl Zufälligkeiten gefallen, aber doch durchaus nur als ganz nebensächlich, als gewisse letzte Ausläufer und Ausklänge der Wirklichkeit, die nur nebenher mit eintreten und gar nichts an und für sich sind,

nie zum Wesentlichen der Natur gehören, sondern nur Ausnahme sind, die ganz individuell vereinzelt vorkommt. So mag es aus der Materie als ein Prinzip des Mangels, der Beraubung, des Formlosen erklärt werden. Ganz anders nun tritt für unser Bewußtsein die Zufälligkeit in der Geschichte auf, und zwar von ihren ersten Anfängen her. Da wird sofort alles zufällig. Die ganze Geschichte ist wie ein Zufall, eine Sphäre des Zufalls. Alles was That ist, jedes Wirken als Handlung ist zufällig, d. h. wirklich und im Ernst willkürlich. Die tierischen Willkürlichkeiten mögen noch als Naturerscheinungen dem allgemeinen Kausalgesetz einverleibt sein. Die eigentliche Willkür erscheint in tierischen Thätigkeiten nur ganz nebenbei und zum Schein. Freie Thaten beginnen also erst in der Sphäre, da die Zufälligkeit zur Herrschaft im Erscheinen kommt, also gerade die Regellosigkeit, die Gesetzlosigkeit, wo die reine Herrschaft des Allgemeinen verschwindet und die Individuen eine ganz übernatürliche Bedeutung gewinnen. So entsteht ein Reich von Unregelmäßigkeiten, eine Sphäre von Zufälligkeit. Das ist die Sphäre der Geschichte, der Willkür oder Freiheit. Freiheit wird sie vielleicht erst dann genannt, wenn in sie als ein neues, unnatürliches Chaos ein neues übernatürliches Gesetz und Ideal, nämlich ein Gebot, also nicht mehr ein Naturgesetz, sondern ein richtendes, austeilendes, scheidendes, verurteilendes Gebot hereintönt, Ordnung fordernd und darin auch dieses fordernd, daß eben jene Willkür selbst die Ordnung wolle und kämpfend verwirkliche. Insofern also ist allerdings das Gebot doch Ordnung weckend, als es in den Prinzipien dieser chaotischen Sphäre der Unnatur und Willkürlichkeit, des losgerissenen Vermögens, d. h. einer übernatürlichen, göttlichen Materie — Wollen weckt, Entscheidung, Entschluß, Kampf, neuen zweiten Anfang hervorruft. Darin ist denn doch schon ein Anfang des Erzeugens, des Befruchtens jenes wilden Chaos mit Samen des Guten aus der Höhe, der Vereinigung der Geister der vielen Einheiten mit der Liebe. Alles in der Geschichte zufällig!

Aber was bedeutet dieses Urteil? Ist es nicht am Ende nur ein ganz kindisches Aussagen eines Scheines und gar nicht der Art, daß sich an diesen Gedanken sollte eine ernste und wissenschaftliche Untersuchung anknüpfen? Ich behaupte, daß alle geschichtliche Wirklichkeit, indem ich sie zufällig nenne und finde, etwas seltsam Mangelhaftes an sich habe, einen Mangel der Begründung, sei es nun nur der Begründung in meinem Erkennen, das hier in höherem Maß als bei dem ungeschichtlichen, natürlichen ein bloßes Wahrnehmen von Einzelheiten, lauter Vereinzeltem ist und bleibt, ohne wahrnehmbaren Zusammenhang — oder aber der Begründung im Seienden, in dem Objektiven selbst, so daß dieses wirklich lauter grundlose, unzusammhängende Einzelwesen wären. Indem ich die geschichtliche Wirklichkeit als Zufälligkeit charakterisiere, reiße ich sie für mein Bewußtsein los aus dem Gewebe der Notwendigkeiten, spüre jedoch sogleich, daß diese Seltsamkeit vielleicht eine höhere Würde andeuten könnte; denn die Notwendigkeit hat ja gerade etwas Würdeloses, bedeutet ihrerseits einen Mangel, nämlich eine Abhängigkeit und Knechtschaft, Mangel an Selbständigkeit, Ganzheit, Freiheit. Aber allerdings eine gewisse Mangelhaftigkeit leuchtet mir an den geschichtlichen Wirklichkeiten, an den Objekten und an den Kenntnissen von denselben auf und ein. Es sind Einzelheiten, losgerissene, vergängliche Thatsachen, etwa wie die verlöschenden Sterne einer Rakete — das alles ist vorbei, sofern es geschichtlich war, denn insofern war es eben ganz und gar einzeln und einzig und war und bleibt losgerissen von den allgemeine Gründen, vom Wesentlichen und Notwendigen, etwa wie die Träume, oder wie wenn ein Blitz Tiere tötete. Zugleich aber haben die geschichtlichen Wirklichkeiten und Kenntnisse doch einen ganz eigenen Reiz. Eben diese losgerissenen Einzelheiten, Thaten sind mir lieb und ehrwürdig, ja erhaben. Was der Notwendigkeit angehört, ist am Ende als Einzelnes nur Schein und ein täuschendes Wesen oder Ding, es ist ja nur ein Stück davon und zwar ein Stück eines ganz un-

endlich unmeßbar, unerkennbar Großen. Wie nun? will ich sagen, wenn ich das Geschichtliche zufällig heiße: Es sei wirklich ganz ohne Notwendigkeit, ohne Wurzeln und Gründe? Nein! sondern obgleich es ja Alles als zur Erfahrungswelt gehörig und insofern mit der Natur verwachsen in diesem Gewebe der Notwendigkeiten behalten ist, reißt es sich dennoch für unser aller Bewußtsein davon los und stellt sich als eine besondere Sphäre dar. Es ist also dieses Alles, das Geschichte ist, zugleich notwendig und zufällig! Und das ist das Seltsame. Denn das Zufällige erscheint hier in einer neuen Gestalt. Das in der Natur Zufällige war in der That das Nicht-Notwendige, das bloß Mangelhafte und nebenbei Eingetretene. In der geschichtlichen Zufälligkeit tritt aber eine ganz neue und höhere Sphäre von Zufall hervor, hier bringt er etwas Bedeutendes, Großes und eine besondere Welt zustande. Darin hat man wohl gegen Demokrit recht, daß diese Natur nicht durch Zufall entstehen und bestehen konnte und kann; aber die zweite höhere Welt, die Geschichte — die kommt wirklich, so scheint es, durch Zufall zustande. Wie ist das möglich? Nun, wohl nicht durch Zufall, aber doch zufällig, also mit Zufälligkeit, — nicht notwendig; und so geschieht nichts in ihr, soweit sie jene höhere Welt ist, ganz notwendig, natürlich, sondern alles zufällig. Zufälligkeit, was ist das für ein Begriff? Keine Eigenschaft, kein ποῖον, also kein εἶδος, im Sinn einer substantia secunda. Es ist nicht schön oder häßlich, gut oder böse und dergleichen, sondern es ist eine Art des Seins, des Daseins, Gutes wie Böses, Schönheit und Häßlichkeit können zufällig sein. Ja das Gute und Böse scheint ja darnach alles, wenigstens das menschliche, zufällig zu sein. Und unstreitig scheint mir die Zufälligkeit zunächst eine mangelhafte, niedere Art des Daseins! Es könnte auch nicht sein und ganz anders sein. Es scheint das Zufällige alles wie ein Spiel, Nicht-Ewiges, nur Relation, also ganz ohne daß das wesenhaft Seiende dabei irgend beteiligt, wirkend oder leidend wäre. Wie

nun? Will ich sagen: dergleichen sei die Geschichte? Nein! unstreitig nicht! Vielleicht sind die natürlichen Zufälligkeiten innerhalb des Mechanismus solcher Art, aber die geschichtlichen Wirklichkeiten nicht. Sondern diese sind sehr ernst und wichtig und gerade als zufällig sind sie das, nämlich als nicht-notwendig, d. h. nicht selbstverständlich, nicht bloße Erscheinungen, wo also das Erscheinen, das Geschehen durchaus nichts Neues und Besonderes ist. Das geschichtlich Wirkliche ist zufällig, nicht nur für mein Wissen, etwas diesem positiv Gegebenes, ganz Neues, nicht Konstruierbares, — sondern wirklich auch dem Sein selbst nach — ein neues Dasein, Wunder.

34. Es gibt Atome, ein Vacuum, Hiatus, Saltus, Entstehen Vergehen, Zufall, Freiheit, That, Wunder.

Wenn man bedenkt, daß Kant nur für die Erscheinungswelt oder Naturwissenschaft seine Grundsätze aufstellt: keine Atome, kein vacuum, kein Hiatus, kein Saltus, kein Entstehen, kein Vergehen (nur Veränderung, Metamorphose), kein Zufall, kein fatum — so ist also dem gegenüber offen zu halten, als durch diese Grundsätze gar nicht berührt, weder bejaht noch verneint: die Frage nach Atomen (Individuen), leere Kluft oder Lücke, Sprung, Entstehen, Vergehen, Freiheit, göttliche Notwendigkeit (intelligible Thaten des Falls und Aufstehens) in der Sphäre des etwanigen Seins der Dinge an sich, des Absoluten, Göttlichen, Wahren. Wenn man dieses durchdenkt und dann weiter Kants Lehre vom radikalen Bösen und der intelligiblen That, von Freiheit und Persönlichkeit und unbedingtem Gebot erwägt, so wäre wohl aus dieser eine übernatürliche Reihe von Behauptungen zu entnehmen, die jenen gegenüberstehend, sich über sie erhebend, doch auch für die Natur selbst eine neue höhere Erkenntnis eröffnen könnte. — Atome (Individuen und Jetzt, Thaten) sind möglich, ebenso Leere, Kluft, Abgrund, Lücke und Sprung, Entstehen, Vergehen, Zufall, absolute

Unmöglichkeit und Notwendigkeit (wenn dieses nicht möglich, so ist Gott, das Sein Gottes nicht möglich!) — Und alles theologische, religiöse, ethische Wissen, Erweckt und Erleuchtet-sein hat zur Voraussetzung die Behauptung (den Glauben), daß alles dieses nicht bloß möglich, sondern übernatürlich wirklich — so auch vor- und nachnatürlich wirklich ist, d. h. daß erst hier die letzten wahren Gründe auch für diese Natur, für das menschliche Erscheinungs- und Erfahrungsleben, das natürliche Leben, die Sinnenwelt der Menschheit, also für das Erdgestirn, ins Licht treten, denen gegenüber alle jene Gründe der Verstandestheorie nur Mittel, Mittelgründe sind.

35. Vom Ernst in der Welt und was derselbe voraussetzt.

Das Universum ein Spiel — etwa eines unbekannten Gottes. Solcher Behauptung gegenüber erwacht in dem geschichtlichen Menschen der Ernst. Es ist Ernst in der Welt, im Leben. — Der Naturalismus belehrt uns nun, daß dieser Gegensatz von Ernst und Spiel nur Bedeutung und Wirklichkeit habe in der engen Sphäre des menschlichen Bewußtseins. Nicht einmal im tierischen. Der Tiger spielt so gut wie die Antilope. Der Schmerz hat nicht mehr Ernst als die Lust. So also wohl auch im tierischen natürlichen Menschen? Dann ist aber die sensualistische utilitarische Sittenlehre, Weisheit, Glückstechnik ohne allen Ernst. Aber auch nicht Spiel, sondern Erkenntnis der natürlichen Wirklichkeit. Hier bricht zuerst ein Unterschied der religiösen und der irreligiösen natürlichen Moral auf. Diese ist gleichgültig, jene ernst. Das ist das religiöse, übernatürliche Grundgefühl. Nicht Abhängigkeitsgefühl sondern Ernst, worin das Freiheitsgefühl enthalten ist. „Nur der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit!" Diesem Ernst aber liegt Geheimerkenntnis zu Grunde, Intuition, Erlebnis, Erweckung, persönliches, geschichtlich heroisches Selbstbewußtsein. Und zwar nicht bloß das reine Idealbewußtsein, das des absoluten Ideals Gottes, sondern der ganzen Zweiheit des

Idealen, — des Ideals in uns als des Gesetzes und der Freiheit, des Ideals und einer wahren innern, zu beurteilenden Wirklichkeit, — eben wahrer Zweiheit, eines wahren Werdens, wahrer Möglichkeit, Entstehens und Vergehens, — eines Reiches Gottes, der Geister, wahrer Schöpfung und Geschichte. — Die Moral der Gegenwart will die natürliche sein, die der Erfahrungswahrheit. Das Ideal, der Endzweck wird hier das Objekt der natürlichen Triebe, der tierischen und menschlichen Begierden, der Vollgenuß des menschlichen Lebens. — Es ist älteste und fast unangegriffene Überlieferung, daß die Moral, die moralischen Wissenschaften zur Philosophie gehören, wie auch immer man diesen Begriff bestimme oder begrenze. Aber ganz so wie man der Logik als einer Technik oder als einer empirischen Wissenschaft vom Zustandekommen der natürlichen, wirklichen Wissenschaften gegenwärtig die Erforschung des theoretischen Ideals, der Erkenntnis opfert, diese als unnatürlich beseitigt, ebenso wird gegenwärtig bezüglich der Moral verfahren. Man sucht sich des unbedingten Ideals in allen Sphären zu erwehren, des Absoluten, Übernatürlichen, der Metaphysik! So in der Logik, so auch in der Moral. Alles natürlich und empirisch. Die Moral wie die Logik eine Naturwissenschaft und eine Technik. Eine Technik? Da scheint immer noch die Freiheit der Kunst vorausgesetzt. Daher eine äußerste Tendenz, die eigentlich auch die Technik selbst beseitigen oder in eine reine theoretische Naturwissenschaft verwandeln möchte. Erkenntnis ist Erkenntnis und hilft nichts und verändert nichts als eben dieses Erkennen.

36. Die Geschichte betrifft nicht nur die Umhüllungen des Geistes, sondern den Geist selbst.

Das Verständnis der Geschichte ist uns dadurch verhüllt worden, daß wir bei aller Betrachtung der menschlichen Geschichte in der Philosophie voraussetzten: Die Vernunft, der Geist selbst, sei nicht geschichtlich geworden, sondern dieser sei in uns ewig, nicht

nur übernatürlich, sondern übergeschichtlich geblieben. Diese falsche Voraussetzung ist es, welche die Lehre von den eingebornen Vernunftwahrheiten unbrauchbar und selbst schädlich verwirrend macht. Die Geschichte wird also nur die Umhüllungen des Geistes (der ganzen theoretisch-praktischen Vernunft) betreffen, von ihrem Anfang an bis zu ihrem Ende. Und das Ziel derselben, die Vollendung der geschichtlichen Welt und Menschheit wird nur sein, daß diese Umhüllungen, Peripherien alle entweder verwirklicht, vollendet, oder aber hergestellt wieder in die ursprüngliche, himmlische, ewige Verklärung zurückgebracht werden. Da doch die Geschichte gerade den Geist selbst — die Vernunft selbst! — (freilich nicht die göttliche, — nicht den Geist Gottes) betrifft und die Peripherie nur mittelbar, indirekt und als Mittelwelt des geistlichen Lebens. Der Geist, Vernunft und Freiheit — und Freiheit kann nicht ohne Vernunft sein, sondern ist nur in Geistern, und selbst die Willkür stammt aus dem außer sich geratenen Geist — der eben ist Ursache und Zweck, Anfang und Ende der Geschichte (nicht die Leiblichkeit, wie ein theosophisch-teleologischer Naturalismus meint), er ist eben das geschichtlich, — Geschichte gewordene Wesen. Nicht Naturerscheinung, aber Geschichte, Kampf, Schicksal, Gericht, Angst und Sehnen, Verzweiflung und Hoffnung, Hilfsbedürftigkeit und Heroentum — Verderben und Rettung — Verführungs- und Heilssphäre geworden. Und wie unsre Erkenntnisse, so sind auch alle unsre wirklichen Güter relativ, sie gehören einer Mitte an, dieser geschichtlichen Welt, die vermöge ihres Natursubstrates ein ἄπειρον ist, aber geschichtlich ihre wahre Bewegung, Verwandlung, Kampfesstufen, Siege und Niederlagen hat. Insofern ist freilich in dieser Welt alles relativ, aber in dem tiefern und geheimnisvollen Sinn als in einer geschichtlichen Welt geistlichen Lebens, — nicht als in einer bloßen Erscheinungswelt der Äußerlichkeit.

37. Das Dämonische in Persönlichkeiten.

Worin besteht unser menschliches Wissen gegenüber einer geschichtlichen Persönlichkeit? Was wissen wir von Napoleon als einer geschichtlichen Menschenseele? Wie gering, wie äußerlich ist dieses Wissen. Wir spüren das und nennen ihn wohl einen dämonischen Menschen. Aber was bedeutet das? Am Ende nur das Dunkle, Unerforschbare in dieser Seele. Der Christ behauptet, das sei in jeder Menschenseele. Also wohl auch Dämonisches. Napoleon erwuchs nur unter Umständen, da sich dieses Geheimnis zur Offenbarung drängen konnte. Gehören nicht alle natürlichen Begabungen des sinnlichen Lebens, der Leiblichkeit und der geistigen Anlagen nur zu diesen Umständen und Mitteln, die dem dunklen Innersten zum Durchbruch verhelfen? Sind nicht aber demgemäß alle geschichtlichen Individuen als solche ganz wesenlose Erscheinungen? Aber wenn sie Millionen das Dasein rauben oder verkümmern und verderben, — so wirken sie doch auch bis in jenes dunkle Geheimnis, das Dämonische in Allen hinein. So vielleicht auch Andere, dem Heroischen, Göttlichen den Durchbruch aus der Tiefe erleichternd. Oder sind diese Durchbrüche und Offenbarungen des Dämonischen und Heroischen doch auch nur Erscheinungen, nicht wesenhafte Thatsachen? Gibt es vielleicht solche gar nicht? Die Bilder der menschlichen Individuen, auch der sogen. großen weltgeschichtlichen Männer doch nur für die dichterische Phantasie in uns, die gern in Bildern und Symbolen und Rätseln lebt, reizend. Aber in Wahrheit nur ein reizendes Spiel. Alles das zieht ja vorüber wie Wolkengebilde, und bald ists, als wäre es nie gewesen. Wo seht ihr da wahren Ernst? Die Individuen thun, was sie müssen; denn sie wollen und erfahren, was sie müssen. Also lauter Automaten? Und das Dämonische und Heroische das durchbricht? Nun das steht hinter den Individuen, jenseits, — ein verborgenes Gewässer, das jene Kiesel und Mühlen in Bewegung setzt.

38. Die Losung der Gegenwart, Freiheit und Autonomie, bedeutet: Freiheit von der Auktorität der Vergangenheit, Auktorität der Zukunft.

Die Aufgabe die dem gegenwärtigen Zeitalter gegeben ist, der es sich nicht entziehen kann, ist die: ganz ohne übernatürliche überirdische Auktorität, ohne Herrscher, also wirklich frei durchs Leben zu gehen. Freie Menschen, freie Völker, ohne andre als selbstgegebene Gesetze. — Im Reformationszeitalter meinte man aller unbedingten menschlichen Auktorität sich entschlagen zu können, aber die Auktorität der Schrift blieb als Gesetz und Offenbarung. Man meinte, die könne sich erhalten ohne priesterliches Gesetz und Verheißung, erklärende und verwaltende Auktorität. Jetzt hat die Schrift ihre übernatürliche Auktorität verloren. Die redliche freie Forschung hat sie ihr entzogen. Es gibt keine andere als natürliche, zeitliche, selbstgemachte Auktorität für die moderne Menschheit.

Aber die Geschichte im ganzen? — Die sind wir selbst! Das ist eben die Auktorität der Freien, die sich selbst beherrschen, autonom sind. Auktorität, Herrschaft über uns hat nur noch: das Ganze, das Universum. Wenn ihr das die Natur nennen wollt, sofern das Leben, die Vernunft, wir selbst, Kinder, Erzeugnisse der Natur sind! Die Natur beherrscht uns entweder unmittelbar durch die Empfindungen und Begierden und Kräfte, oder mittelbar, indem sie ihre Herrschaft durch die Vernunft in uns, die Klugheit, Weisheit, Kunst vermitteln läßt. In beiden Fällen sind wir im Grunde frei! denn indem das Universum uns beherrscht, beherschen wir uns selbst, da wir zum Universum gehören, es sind. Wo die Natur uns unmittelbar beherrscht, sind wir unbewußt frei, wenn auch die Vernunft in uns gebunden ist. Wenn die Vernunft in uns herrscht, so herrscht die Natur in uns, vermittelt durch das Maß- und Gesetzbewußtsein. Ganz frei sind wir, wenn wir dieses selbst erwählen, beides seiend, selbst das Verhältnis bestimmend.

Das ist die einzige Auktorität, die unser Zeitalter kennt und

anerkennt. In Wirklichkeit immer eine zeitliche und autonome. Wie geben und ändern die Gesetze und Maße. Allerdings herrscht da das Prinzip der Geschichte, die Vernunft, der Geist im Gegensatz gegen die Natur, die Menschheit im Gegensatz gegen das Tier, das Schöne und Gute im Gegensatz gegen die Selbstsucht des Lebens, das Allgemeine, die Gesellschaft, Gemeinde im Gegensatz gegen das Individuum. Aber die Gesetze und Maße sind wandelbar wie das Wollen und die Gesinnung. Das Grundgesetz, Urmaß ist nur das der allgemeinen Freiheit und Gleichheit, eben der Allgemeinheit, der Liebe, der selbstlosen Ichheit, der reinen Vernunft. Also doch: Auktorität der Vernunft! des reinen gerechten gütigen Geistes!

Ist das nicht eben: die übernatürliche, die göttliche Auktorität? Also was die Reformation im Grunde über aller menschlichen Auktorität festhalten und von dieser Beimischung reinigen wollte? Von menschlicher Beimischung? Aber heißt das nicht: von heroischer Beimischung, von geschichtlicher? Nein! Nur von der Auktorität, Herrschaft vergangener Geschichte, der Vergangenheit. Nicht aber: der heroischen, gottmenschlichen Gegenwart! und Zukunft! — Also Auktorität der Propheten, prophetischen Gotteswords, des heiligen Geistes.

Das ist die selbsterlebte Auktorität! Die Autonomie — nicht des menschlichen Individuums, sondern der Menschheit! Die Gottmenschheit herrscht, die natürliche Menschheit gehorcht frei, und so ist der Mensch ganz frei!

Das wäre das geschichtliche Leben freier Völker, freier Gesellschaften, die sich selbst beherrschen, — so aber von der Gottheit, dem Ideal, dem ewigen allgegenwärtigen Gesetz und Maß beherrscht werden, vom vollkommenen Leben, der vollkommenen Gesellschaft, Gemeinschaft, Liebe, Gerechtigkeit und Güte, — ja Gnade und Barmherzigkeit.

Der wirkliche Streit bezüglich der Auktorität ist nun eigentlich

der um die Auktorität der Vergangenheit über die Gegenwart und Zukunft. Die Gegenwart möchte sich von der Vergangenheit ganz lösen und nur sich selbst und der Zukunft Auktorität einräumen. — Hier ist der Punkt, wo das Verständnis zu eröffnen wäre. Hier möchte in der That der Evolutionsgeist bei Hegel wie bei Spencer an die Stelle des Revolutionsgeistes treten, Pietät, aber nicht unbedingter Gehorsam, Dankbarkeit, aber nicht Hingebung, Ehrerbietung, aber nicht Ehrfurcht und Anbetung.

Es gilt das richtige Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit (und Zukunft) zu finden und für die Selbsterkenntnis der Menschheit in volles Licht zu stellen.

Dieses Weltalter will frei sein, los sein von der Vergangenheit, — vielmehr es will sie beherrschen, von oben herab behandeln, verwandeln, die Gegenwart, die das ganze Residuum der Vergangenheit ist, als Materie gestalten durch die Gegenwart, welche die emporsteigende Zukunft ist, der Geist, der Blick in die Ferne, das Licht aus der Ferne.

Die Menschheit der Gegenwart will selbst etwas sein, eben die sich offenbarende, wirkende Menschheit der Zukunft. Die Vergangenheit als solche soll ganz vergangen sein, wir über ihr, — über uns etwa unsre Zukunft! Also: das Zukünftige? Das Werden, das noch nicht da Seiende? Aber doch seiend, da es über uns ist, uns beherrschen, befreien darf. Das Zukünftige das Bessere, Beste, Gute, das Ideal! Nicht seiend und doch seiend!

Die Gegenwart ist ja so kurz! reiner Augenblick, Atom, im Grunde so klein, daß sie wie Nichts ist, unendlich klein. Aber doch in der Zeit und so selbst zeitlich!

Die Zukunft, das ist wohl unsre Wahrheit! Dieses Weltalter will, daß die Zukunft herrsche und nicht die Vergangenheit. Wohl! Aber die wahre Zukunft, die also selbst nicht Vergangenheit ist und wird, sondern über aller Vergänglichkeit erhaben. Die Ewigkeit die da kommt. — Kommt? Und doch Allgegenwart ist? Ja!

Aber kommt, sofern dieses vergängliche, rein zeitliche Dasein kein Sein ist, kein Leben, sondern Nichtsein, Sterben, Schattenleben. Dieses Weltalter will, daß die vollkommene Zukunft herrsche, die reine Vernunft, das Ideal! Dazu meint es sich frei und rein machen zu müssen von seiner Geschichte, von der Vergangenheit. Also doch wohl in der That von der Vergänglichkeit. Die Zukunft, die herrschen soll, ist eine ideale Zukunft, eine wahre, vollkommene, letzte, jenseitige — eine Ewigkeit! Unsre wahrhaft wirkliche Geschichte als das übernatürliche Werden war eben diese kommende Zukunft, die uns aus dem Tode und Nichtsein, dem Schattenleben wieder in das Sein und die Wahrheit zurückziehende und erlösende, verklärende Ewigkeit. Das ist die wahre Auktorität der Geschichte, die wir nicht zerstören und verneinen sollen, — die allerdings unsre Auktorität selbst ist, die der Menschheit der Zukunft, der Ewigkeit, der Gottmenschheit, die autonome, ganz freie.

In der gegenwärtigen Skepsis bezüglich des Daseins, der Wirklichkeit Gottes, wie sie im Atheismus der französischen Positivisten und auch Mill's hervortritt und in der Religion der Humanität, der Gottheit des Menschen, — ist eben dieses der unerkannte Sinn: man will endlich wirklich mit unsrer Geschichte, mit uns selbst Ernst machen.

Nur freilich, daß diese Männer, indem sie dem Bewußtsein und Gedanken der Freiheit nur oberflächliche Aufmerksamkeit zuwandten und so das Geheimnis der Ursache im Dunkel ließen, sich im Kreis herum drehten, — die (menschliche) Gottheit zuerst leugnend und dann doch wieder behaupten wollend.

Besser verstand doch Schelling diese Stellung des Menschen als wirklichen freien Grundes der Geschichte. So wenn er in der Rede vom 24. August 1840 (S. 497) sagt: „Wohl konnte der Mensch über dieser ersten Welt und Schöpfung eine zweite erheben, deren alleiniger Urheber er selbst wurde, diese Welt der Geschichte, die jetzt allein die Gegenwart erfüllt, indes jene frühere,

die nichts Neues hervorbringt und immer in denselben Zirkel der Erscheinungen umläuft, gegen sie nur wie eine sich stets wiederholende Vergangenheit erscheint. Denn nicht ebenso gelang es dem Menschen, die Natur mit in seine Geschichte hineinzuziehen und fortzureißen; der Baum der Erkenntnis, nach dessen Frucht er gegriffen hatte, blieb ihm fortan unverwehrt; aber nach dem Baum des Lebens, dem ursprünglichen Sein der Natur durfte er nicht ebenso die Hand ausstrecken; — diese trat in ihr eigenes, von ihm unabhängiges Leben zurück, in dem sie fortwährend gegen ihn verharrt. Seitdem achtet sie des Menschen nicht mehr und geht unbekümmert um ihn ihren ewig gleichförmigen Gang, nur auf ihre eigenen Gesetze horchend, unbeirrt durch die mächtigsten und stolzesten seiner Werke, über die sie schonungslos hinwegschreitet, und nur durch List und Kunst gelingt es dem Menschen in einem beschränkten Kreise sie seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Hat der Mensch indes für die gegenwärtige Natur offenbar aufgehört, Zweck zu sein, so würde sie doch ein Rätsel ohne Auflösung, ein sinnloses unbegreifliches Ganzes sein, hätte nicht am Ziel ihres ursprünglichen Werdens als höchster Zweck der Mensch gestanden."

Das sind vortreffliche Andeutungen. Nur daß allerdings wohl diese Natur der Vergangenheit doch als gegenwärtige in die Geschichte hereingerissen worden ist, — ein Reich des Scheinlebens, des Traums, der Ekstase. — Der Mensch als Zweck war eben die ideale Ursache dieser Natur, — die ideale, d. h. die freie, geistliche, die gute, aber auch die böse, — das Prinzip aller der Wirklichkeit in dieser irdischen Welt.

Gott schafft nur Dinge an sich, d. h. Zweckursachen und die ewige Natur, Mittel des ewigen Lebens, — Gerichts- und Erlösungsmittel. So ist die Menschheit als Zweckursache einer Welt, ihrer Welt, Geschöpf Gottes. Diese gegenwärtige, zeitliche Naturgestalt aber ist unser Leben. Der Mensch ist in Allem, — was

hier in dieser Natur nicht reine, erste Materie, sondern Form, Erscheinung, Kraft, — zuletzt doch eben: Leben, Seele, Kunst, That, Werk ist. Nicht Ich und Du, — wir selbst sind ja als natürliche Individuen, Tiere zunächst und Erscheinungen, Gestalten, Kräfte; — aber die Menschheit als Geist, als Zeckursache dieser geschichtlichen Welt und ihrer Metamorphosen, als das Lebensprinzip, der Sinn dieser Natur, der Erdgeist. —

Schöpfungsmittel gibt es nicht. Aber wohl: Erlösungsmittel. Vermitteln, herrschen kann auch Gott nicht ohne Mittel. Wo Trennung und Entfernung ist, — da ist Zweiheit, Mitte, Widerstand und Kunst. —

39. Das Bedenkliche der Ansicht (Hegels), daß die Menschheit der Geschichte das Geisterreich sei.

Warum denn ist das Wissen der Wahrheit, die Vernunft nicht eine zeitlich und räumlich begrenzte, vorübergehende Erscheinungswirklichkeit? Doch wohl nur wegen seines idealen, zum vollkommnen Sein, — eben zur Wahrheit selbst gehörenden Wesens. Eine Welt ohne Schwämme und Aas könnte wohl sein. Aber nicht: eine Welt ohne Geist, ohne Gedanken, gänzlich ohne Bewußtsein. —

Hier drängt sich eine ganz unsichtbare, der Erfahrung verborgene Wirklichkeit als gewißlich seiend zum erstenmal uns auf. Also ein wirkliches Jenseits, das völlig dunkel unsre sinnliche Erfahrungswelt umgibt. Aber die Forschung dieses Zeitalters, die kritisch gewordene, glaubt nicht zugeben zu können, daß das Sehnen, das Begehren nach einer Erneuerung und Belebung dieser Gewißheit eines jenseitigen Geisterreichs irgend zur wahren Vollendung und Vertiefung unsres menschlichen Erkenntnislebens, des wissenschaftlichen Arbeitens gehöre. — —

Aber wozu und warum ein Geisterreich, wenn doch der eine allgemeine, theoretische Geist Alles, die Gottheit, die Wahrheit ist?

Kann da nicht ganz wohl allein die Menschheit seine höchste Offenbarung sein, die Rückkehr in die ewige Stille? Vor der Erde und Menschheit mochten wohl andre Geister aus dem Außer-sich-sein zu sich selbst kommen, und so wird es auch nach ihr wieder Vernunft geben. Aber neben ihr — warum? Der Geist als die Gottheit und All-Eine Wahrheit, die Alles in Einem ist, ist ja doch durchaus vollkommne Einheit, ἓν, Monade der Monaden, — keine Vielheit der Götter, also kein Götterreich (Heroenreich — Dämonenreich — Geisterreich!) — Das wirkliche Geisterreich ist wohl nur: die Menschheit. Auch in ihr freilich in Wahrheit Ein Geist, — eben die Eine göttliche Vernunft (wie Hegel sich's zu denken scheint). Aber dieser Eine Geist geschichtlich sich offenbarend in dem Kampf mit der Natur, mit seinem Außer-sich-sein, daher in Vielheit vernünftig-sinnlicher Seelen, als Familie, Gesellschaft, Staat, Kirche, zuletzt in Wissenschaft und Philosophie alle Vielheit und Einzelheit abwerfend, der Eine reine ewige jenseitige Geist, in die Sphäre des Nicht-geboren-werdens und Nicht-sterbens, — des ewigen Lebens wieder zurückkehrend.

So ist der Gedanke, das Ideal des Reichs (Himmelreichs, Gottesreichs) wohl immer nur ein zweites, untergeordnetes Ideal; — denn ein Götterreich gibt es nicht! Und so wohl nur ein Erfahrungs- und Naturbegriff, der noch dem Außer-sich-sein, der δόξα und Peripherie angehört, — aber allerdings als Gemeinde vernünftiger Seelen der höchste Naturbegriff, das Ideal der Erfahrungswelt, — über dem nur das reine Ideal, der reine Geist der Gottheit, des Wissens, das selbst die ganze Wahrheit ist. —

So kann man doch vielleicht jenes unbekannten, unsichtbaren Geisterreichs ganz entraten. Und der Erfahrungsforscher, der seine Erfahrung als Mensch für absolut hält, hat am Ende doch recht; und es ist grundlose Meinung oder Erdichtung, an ein Geisterreich über der Menschheit und der Erde zu denken. Die Sternwelt berechtigt dazu ja gar nicht, sie ist eben eine schöne Körper-

welt, d. h. eine schöne Erscheinung und erhaben und den Geist aus seinem Schlummer und Traum weckend, aber sonst nichts. Wenn aber die Sterne nicht wären, würde doch niemand auf den Einfall kommen, noch eine andre Offenbarung, Erscheinung, ein andres Leben Gottes zu vermuten, als das der Menschheit, den künstlerisch-wissenschaftlichen Geist in uns, — seine Geschichte, d. h. sein natürliches Werden, Sich-entfalten, Offenbaren und endlich völlig Sich-selbst-ergreifen, Zu-sich-kommen als der Alles in Allem ist.

So sind am Ende die Sterne doch nur ein Ausschlag des Himmels, Lichtblattern; — im Grunde bloßer Schein, wie die Frommen meinen.

Oder etwa ausgestorbene Erden oder werdende. Jetzt ist vielleicht nur auf Erden wirkliche Vernunft und Wissenschaft und Philosophie, Selbsterkenntnis des Geistes (Gottes). Aber ehemals und künftig hat die Gottheit auch andre Gestalten gehabt und wird sie haben. Aber das philosophische innere Licht und Selbstbewußtsein ist in allen Theophanien dasselbe, — dieselbe all-Eine selige Ichheit, alle Vielheiten einigend und versöhnend.

Das sind die Weisen, in denen man sich jenes Gedankens eines unsichtbaren Geisterreichs zu entschlagen sucht. Schlechthin empiristisch: Vernunft, Wissen, Geist Naturerscheinungen wie andre, veränderlich, vergänglich wie diese. Oder aber das Geisterreich in der natürlichen Menschheit als einer Embryologie der Geistesoffenbarung findend.

Wem die geschichtliche Menschheit das Geisterreich ist, dem wird die Geschichte ein natürliches Werden: zuletzt ist es ja doch nur der Eine Geist des Wissens, der sich in jenem Reich, in dem Ringen des geschichtlichen Embryonallebens offenbart und sich durchkämpft, — aus seinem Außer-sich wieder zu sich kommt. — Denn wenn die Menschheit der Einzige Geist, die Vernunft selbst ist, — dann ist ja ihr Werden und Leben göttliche Entfaltung und Offenbarung, und alle Gegensätze sind göttlich, auch Licht und Finsternis,

Leben und Tod (Gutes und Böses). Die Willkürlichkeit (Thaten) in der Geschichte der Menschheit, — im Werden des Geistes, seinem Erscheinen, — sind nur Zufälligkeiten des Spielens der Gottheit, Ζεὺς παίζει.

Dennoch kommt ja in dieser Auffassung, daß die Menschheit der Geschichte das Geisterreich (Reich Gottes, Himmelreich) sei, die gelehrte Geschichtsforschung der neuern Zeit unsrer Naturwissenschaft entgegen. Die Geschichte der Menschheit ein natürliches Werden, nur dadurch ausgezeichnet, daß das Wissen, die Vernunft, der Geist ein gewisser letzter Abschluß ist, da die Außenwelt ins Selbstbewußtsein zurückkehrt.

Das ist die Macht der Gedanken Hegels, die keineswegs so ganz überwunden ist.

d) Die Persönlichkeit.

40. Persönlichkeit und Individuum.

Die Persönlichkeit ist das idealisierte Individuum oder das individualisierte Ideal. Idealisiert wird das natürliche Individuum, indem es verallgemeinert, ins Weite, d. h. in die Tiefe, die Wurzel, den Grund gezogen, also aus der Oberfläche der Erscheinung, der Accidentien und Relationen in die Wesenheit verinnerlicht wird, und indem es emporgehoben wird in die Ganzheit, das göttliche, ganz wunderbare Sein, das noch mehr ist als Idee, γένος oder εἶδος, Geist, weil Macht, Ursache, δι' οὗ, — nicht nur κινοῦν, sondern τέλος ποιοῦν. So ist die Persönlichkeit die geweihte Seele, göttlich oder dämonisch ins Metaphysische verklärt. Jedes Individuum stammt freilich schon aus dem Idealen, wie alle Erscheinung aus dem Ding an sich. Aber das Individuum des natürlichen Menschen stammt doch eben aus peripherischem Leben und Wirken, dem Samen oder Odem der Natur, und ἄπειρον, und Möglichkeit, und μὴ ὄν gewordenen Idealen. Obgleich also in diesem, über ihm die Ein-

heit, das Centrum und Göttliche waltet, muß doch das Individuum der Naturzeugung in diese centrale Sphäre erst durch eine zweite und Neugeburt, Herstellung übernatürlich verinnerlicht werden und sich selbst verinnerlichen, sammeln, d. h. erinnern, besinnen, Vergangenheit und Zukunft, Anfang und Ende dieses Naturlebens, Fall und Errettung wieder erinnern und so aus natürlich empirischen Menschen erst wieder metaphysisch, geistig, vernünftig und göttlich, persönlich werden. Deshalb ist der natürliche Mensch noch nicht ein individualisiertes Ideal, sondern muß sich erst dazu idealisieren lassen. Denn die natürliche Menschenzeugung ist nicht die Idealzeugung, sondern nur die der peripherischen Seele des Falls oder des Ausgeflossen-seins in die Äußerlichkeit, Unpersönlichkeit, der Tier-Menschheit. Und erst das Erziehen und Erzogen-werden, Gereinigt-, Bekehrt-, Geheiligt-, Geweiht-, Verklärt-, Erweckt- und Verwandelt-Werden ist die Individualisierung aus dem Idealen selbst, aus göttlichem, heiligem Geist, dem Geist, der die Jungfrau befruchtet, die himmlische Eva vom himmlischen Adam aufgeweckt und den Sohn gebärend. Deshalb ist die Persönlichkeit der Wissenschaft ganz zugänglich und doch für sie durchaus unerschöpflich eben weil hinausgehend über alle Vielheit und Zusammensetzung, ein göttlich-centrales Ganzes, während das natürliche Individuum hievon nur ein Abbild und Schatten, im Grunde noch ganz erkennbar und konstruierbar und zusammengesetzt, ein genus ist. Das irdische Menschenleben ist nun aber so durch und durch individuell und empirisch, natürlich, sinnlich, positiv gegeben, daß dadurch ein Idealisieren, das über diese Natur hinausgeht, ganz unmöglich scheint. Ich kann mir wohl genialische, heroische, herrlich, künstlerisch und gesinnungsvoll begabte Menschen denken, idealisch vollendet, schöne, gute und tüchtige Menschen, — aber über diese Welt geht ihr Ideal doch nie hinaus. Will ich es ganz ablösen von Natur und Menschheit als einer positiven Wirklichkeit, als wäre diese nur eine Hülle, ein Material, das mit einem andern vertauschbar, —

so verliert es ganz sein Leben, seine Wirklichkeit und wird seinerseits vielmehr nur Schatten, Hülle, Möglichkeit, also bloße Materie ohne Seele! Hier muß nun wohl Glaube und Hoffnung einziehen. Eben dieses ist wohl das Geheimnis des Glaubens als der Zuversicht, da man nichts sieht, d. h. nicht weiß und nicht wissen kann, weiß, daß man nicht weiß! Wenn die Persönlichkeit das idealisierte Individuum ist, also Natursein, Gegebenes, Positives, so liegt darin, daß erst der sittliche Geist Persönlichkeit ist. Erst dem sittlichen Geist geht das wahre Objekt auf, ein Gegebenes, Positives, eine Entelechie, zu der die Vernunft nur δύναμις ist. Das eben ist der freie Wille als Kraft oder Macht, δύναμις ποιητική und πρακτική, als ἀρχή, Jenseits aller Mitte, Anfang. Und das geht erst auf zugleich mit dem Ende, dem Göttlichen als Ziel und Ideal, dem guten, vollkommnen, harmonischen Leben von dem alles natürliche, sinnliche Leben und Erfahren nur Abbild, Schatten und Ahnung ist, die Hoffnung weckt, — Poesie weckt, wahre, himmlische, heilige Poesie. Dieses erst, das göttliche Reich ist das absolute Objekt. Und der freie Wille vermittelt es mit dem absoluten Subjekt, dem reinen Geist und so mit der natürlichen Seele, dem Individuum dieser Mittelwelt, von ihr weg — soweit sie böse, zerstreuend, verführerisch, einschläfernd, berauschend ist, — aber zugleich doch sie ergreifend und gestaltend, beherrschend und gebrauchend, soweit sie doch auch Gutes enthält. Und erst so als Persönlichkeit wird das Individuum wahres Individuum, ἄτομον; denn das natürliche Individuum ist doch nur genus mit Accidentien; und so besteht auch das ganze natürlich-sinnlich-empirische Bewußtsein nur aus Accidentien, und das Positive und Wunderbare darin ist nur Zufälligkeit und wunderlich. Erst im persönlichen Bewußtsein und sittlichen Leben wird das alles Ernst und sinnvoll, wenn gleich die Zufälligkeit und wunderliche Unidealität daran haften bleibt. Der Ernst dieser Welt bleibt ironisch, — denn das Weltgeschick ist mit Spiel und Tollheit durchwebt.

— So bleibt auch alle Poesie und Kunst und Genialität der Menschen noch traumhaft und ein Schattenspiel. Und nur in der Sphäre der praktischen sittlichen Vernunft, in der That, ist unbedingte göttliche Wirklichkeit.

Den Begriff des Individuums gründlich zu durchdenken, fordert die organische Naturforschung unsrer Tage sehr auf. Die neuere Entwicklungs- Metamorphosenlehre führt besonders dahin, daß der Begriff des Individuums in ganz neuem Licht erscheint. Der Gedanke relativer Individualität bricht hier durch. Ein Individuum zerfällt hier ja successive in mehrere, und besonders im Generationswechsel ist dieses in hohem Grad der Fall. Worin besteht der Gedanke eines wahren, ganz vollkommenen Individuums, ἄτομον? Ist wirklich die Unteilbarkeit der Kern, wie der Name andeutet? Offenbar nicht im Sinn mathematischer Unteilbarkeit, d. h. eines gänzlichen Verneinens von Teilen, sondern nur etwa im Sinn vollkommener Ganzheit, da etwa jeder wahre Teil den andern schlechthin fordert, voraussetzt, also auch seinerseits von den andern vorausgesetzt wird, also im Sinn des Begriffs des Lebendigen, daß das Ganze vor den Teilen ist, was offenbar so viel bedeutet als über den Teilen. So wäre das wahre Individuum dasjenige Ganze, das durch ein Ideal, eine Zweckursache in allen seinen wesentlichen Teilen zusammengehalten wäre als durch ein Band, stärker als Erz, durch ein ganz unzerreißliches Band. Diesem Idealbegriff gegenüber steht es nun mit den Individuen des Erdenlebens schlecht. Wenn auch in ihnen ein Band wäre, das in sich selbst unzerreißlich, vermag dasselbe doch nicht diese Wesensteile der irdischen Wirklichkeit ebenso zusammenzuhalten. Wahre Individua, ἄτομα gibt es also unter dem Lebendigen unsrer Erfahrung nicht; ebenso wenig solche Atome als bloß körperliche. Sondern wie dieses, so ist auch alles Lebendige auf Erden zerteilbar, zerstörbar. Es gibt kein wahres Ganzes. Es gibt in der uns bekannten Wirklichkeit

kein ideales Band, keine Zweckursache, die irgend ein wirkliches konkretes Wesen unzerreißlich bindet und einigt. Alle unsre Individuen, also auch die menschlichen sind unvollkommene, unvollendete, relative; im Vergleich zu andern zusammengesetzten Dingen sind es Individuen, aber im Vergleich zur Idee des ἄτομον sind sie es nicht. Aber wie die Arten und Gattungen? Sind dieses am Ende die wahren, die vollkommenen Individuen, die nicht nur als Ideale immer bleiben und unzerreißlich, sondern die auch mit den Wesensteilen, die der Erdnatur angehören, in einem solchen Herrschaftsverhältnis stehen, daß sie auch diese beständig zusammenhalten? Die Menschheit als Gattung scheint wirklich ein solches Individuum sein zu können, das in der Geschichte sein Leben führt. Aber wie? Ein wahres, ewiges, göttliches Leben? Doch wohl nicht! Denn eben als Geschichte gedacht ist das Leben dieses Ganzen wieder ein zeitliches Werden, das seinen wahren Endzweck außer sich, über sich hat als ein Ganzes, das vor allen jenen Teilen ist. Denn diese Teile selbst sind ja nicht bleibend und ewig, sondern treten nach einander in die Wirklichkeit, und wieder aus ihr heraus, und in jedem Jetzt ist nur ein Kleinstes vom Ganzen wirklich da. Auch hier also ist das wahre Individuum, das atome Ganze ein Jenseits, ein Idealwesen, ein jenseitiges Idealband, das auch jenseitige ideale Kräfte, Materien, Mittel bindet und ewig eint. Aber allerdings das Erdindividuum unsrer menschlichen Gattung ist nicht nur ein Abbild jenes göttlichen Individuums, sondern es hat wirklich in seinem geschichtlichen Werden und Leben teil daran. Ja es ist es selbst in seiner Erniedrigung und Entäußerung, in seiner Gesunkenheit in das ἄπειρον. Insofern ist es etwas ganz Anderes als die sogenannten Gattungen und Arten der Tier- und Pflanzenregion, sofern nämlich in diesen gar keine Geschichte mehr ist, kein teleologisches Gesamtwerden, also kein Ganzes, keine Einheit, sondern nur in den relativen Individuen dieser Sphären ist noch dergleichen. Also selbst, wenn wir hier alle Vielheit zusammenfassen und

von einer Gattung der Tierheit und von einer Allpflanze reden, — es kommt doch nicht ein Ganzes, ein Individuum, ein wahres ideales Leben und Werden heraus. Wie, auch nicht ewiges, ungeschichtlich, aber natürlich ewig? Nein. Denn eine solche Zweckursache wie das Tierleben herrscht nicht wahrhaft und vermag nicht durch sich selbst, durch ihren Begriff und ihr Wesen das Viele und ἄπειρον der Materie zu binden und für immer zu einigen; sondern diese sind ihr und sie ist ihnen fremd und äußerlich und zufällig geliehen. Der Tod ist in diesem Leben. Und aus den vielen Tieren kannst du nie ein wahres Individuum machen, ein unzerreißliches Ganzes mit göttlicher Einheit und Ganzheit. — Die Tiergattung, außer, unter und neben der Menschheit enthält jedenfalls den Menschen nicht mehr in sich, wohl aber der Mensch die Tierheit, jeder Einzelmensch die ganze Tierheit. So wie die individuelle Identität, wie solche in den lebendigen Individuen der Erfahrung vorliegt, gründliche und umfassende Metamorphosen nicht ausschließt, also successive Mehrheit in geschlossener Zahl, so daß das Gesamtindividuum z. B. des Schmetterlings mehrere untergeordnete Individuen als Organe in sich schließt, und ebenso das Gattungsindividuum die Unzahl der Einzelindividuen in sich befaßt, — so wird wohl auch das höchste und das ideale Individuum als wahres Ganzes ideale, überzeitliche Metamorphosen und auch solche Mehrheit und wahre Zahl der göttlichen Gattung einschließen können. Wenn nur die Ganzheit bleibt, die wahre Unteilbarkeit im Sinn der Unzerreißbarkeit der Teile — und das Leben. Denn freilich, Individuen setzen das Leben voraus; ein ideales Individuum oder Ganzes also ewiges Leben! Ideales Leben, d. h. ein Sein durch und aus und in und für sich selbst! unendliche Reflexion — Kreislauf in sich selbst. Aber das Leben ist noch mehr: Ein Empfangen und Geben, Leiden und Wirken, — also ein Zugehören zu einer größern Gemeinschaft, einem größern Ganzen. Wie denn? Zu einem größern, letzten, höchsten Individuum? Aber dieses höchste

zuletzt umschließt doch alle und wird von keinem umschlossen und ist auch keinem koordiniert, — leidet (und wirkt?) nicht! Leidet nicht, — wirkt aber in — über allen! ist vor, über allen untergeordneten, gliedlichen relativen Ganzen, — bewegt selbst unbewegt! Wenn Aristoteles das Individuum als erstes Wesen über die Art und Gattung als zweites setzt, so erhält das erst rechtes Licht, wenn man an das Individuum denkt, das ihm das ideale, das vollkommene ist, die Welt! Von dieser deckt er auf, wie sie Eine einzige sei, ganz einig mit Platon, auch bezüglich des Beweises: Weil nämlich alle Materie mit Raum und Zeit und Bewegung in diesem Ganzen geeint und geformt sei. Individuum ist eben nur dasjenige Ganze, das konkret, also dem Begriff nach zerreißlich, aber in Wirklichkeit (durch den Willen Gottes nach Platon) unsterblich ist. Das gänzlich rein immaterielle ideale Wesen, die unbewegliche allbewegende Ganzheit des Einen ist mehr als Individuum und mehr als Art und Gattung; es ist der überschwengliche Gott. Nur das Weltindividuum ist also das wahre vollkommene Individuum (das ewige? Nein, auch nach Aristoteles eigentlich doch nur das πάντα χρόνον seiende). Alle Individuen in der Welt sind nur relative, untergeordnete; das gilt auch vom menschlichen Individuum. Aber freilich, die Seele πως πάντα τὰ ὄντα, also der Welt darin gleich (Welt und Seele, die zwei Ideen Kants). So ist also in uns allen allerdings etwas, das wie die Welt ist! Da aber diese nur Eine, so wohl auch die Wahrheit aller dieser Welten in uns; also die Gattungsseele Eine und mit der Weltseele dem εἶδος nach identisch. Auch dem Aristoteles (wie dem Platon) ist die Seele der Welt die Hauptsache. Aber das konkrete Ganze ist nach Aristoteles nun allerdings erst das Vollkommene, das σύνολον, die Erscheinung des Dinges an sich, die Wirklichkeit, der actus in der potentia. Der Individuumsbegriff setzt das Leben voraus, also die Seele. So ist diese im Weltindividuum vorausgesetzt, enthalten. Dieses selbst aber als

Ganzes, als ζῶον τέλειον und αὐταρκές, alle Materie zum vollkommenen Körper gestaltend, ist mehr als die Seele allein. Diese wäre als χωριστόν wohl nur der reine νοῦς. Leben, Lebensprinzip ist sie nur im Leibe. Im körperlichen, materiellen? Warum aber muß das vollkommene Individuum lebendig sein, Leben? Das ist die vollkommene Gestalt des Daseins, der Wirklichkeit. Leben heißt eben aus sich selbst heraus dasein, durch sich selbst und zugleich in sich selbst bleibend und dadurch also auch für sich selbst. So ist das Leben das Dasein dessen, das zugleich Prinzip und Erscheinung ist. Ohne dies ist kein Ganzes, das nur möglich ist, wenn das Eine selbst Prinzip und Herr und Quell des Vielen war, was der Fall ist, wenn das Ganze als Zweckursache vor den Teilen, dem Werden, der Entfaltung als Keim war. In diesem Gedanken des Lebendigen als einem Ganzen aus Materie und Form, in dem wirkliche Herrschermacht ist und wirklich zu Beherrschendes, wurzeln auch die Gedanken der Kunst und des Wunders. So ist auch von hier aus das wahre vollkommene Individuum nur da, wo das wahre vollkommene Leben ist, das Leben aus und durch sich selbst. Das ist die Welt. Gott ist über dem Leben, der unbewegte Beweger, das reine Ideal der Vernunft, über aller Zeit. Wir aber als sinnlich vernünftige Seele sind Individuen, sofern das ganze Weltleben in uns ist. Aber der Geist in uns reicht als reiner über die Individualität und die Welt hinaus und über das Leben in die überschwengliche Ewigkeit. Aber keineswegs ist dieser reine göttliche Geist der rein-theoretische, sondern vielmehr der zugleich höchst praktische. Es gehört reiner Wille, Heiligkeit, Opfern des Weltlebens dazu, um das göttliche Selbstbewußtsein zu berühren und in ihm verklärt zu werden zum Eingehen in das unbewegte Bewegen des absoluten Seins.

41. Wie individuelles Seelenleben kann zu ewiger Bedeutung kommen.

Das Bewußtsein einer wirklichen Menschenseele, der meinigen, wie sie eben jetzt ist, erscheint als ein sehr wertloses und bedeutungsloses, zweckloses Gewebe und Gewoge, ganz abhängig von ihm ganz fremden, gleichgültigen, ihm zufälligen Äußerlichkeiten, ohne irgend welche wahrnembare Weihe. Im großen und ganzen ist es vielleicht anders. Aber im kleinen und einzelnen im Bewußtseinsgewoge einer individuellen Seele, da stellt sichs uns so dar. (Und die Rede von göttlicher Gabe und Leitung für unser natürliches Gedankenleben scheint und ist also zunächst ganz grundlos und geradezu falsch, idealisierend, bloße Erdichtung.) So ist ein empirischer individueller Geist ein Naturphänomen ganz untergeordneter Art, ob auch auf teleologischem und höchst wundersamem Substrat ruhend. Das wird anders sowie in unsre Gedankenbewegungen und Veränderungen des Bewußtseins Zwecke hineintreten, Zweckursachen. Also ein Suchen und Fragen, ein Wissenstrieb, — nun entsteht Arbeit, Ordnung, Herrschaft und Gehorsam. Zunächst aber ist das Prinzip, das hier eine Herrschaft bildet, nur ein natürliches Kunstprinzip, ähnlich dem des natürlichen Lebens, keineswegs ein unbedingter Zweck oder eine unbedingte Macht. So wird das Gedankenleben schon vernünftig, aber nur in sekundärem Sinn. Auch diese Teleologie verliert sich aber wieder in dem ganz zufälligen, willkürlichen, zerstreuten, ungeordneten Treiben der Menschenseelen. Ähnlich wie das Leben der Pflanzenwelt nur wie eine Episode ist in der unorganischen Erdwirklichkeit, im leblosen Gestirn, so erweist sich das Bewußtsein und Selbstbewußtsein und das ganze erste Gedankenleben der sinnlichen Zerstreutheit und Äußerlichkeit und auch der Erfahrung und der Kunst als bloße Materie, d. h. als chaotisch, formlos, zufällig, ohne Zweck und wahre Bedeutung und Ernst, ohne Weihe und Sinn gegenüber dem Gedanken eines wahren unbedingten Endzwecks, einer göttlichen Herrscher-

macht wahren Ideals und Gebots. Dieses kann in jene Materie des natürlichen Geistes hineinfallen und sie allmählich verwandeln, verklären, heiligen, göttlich machen. Aber dieses kann auch ausbleiben. Und die natürliche Seele führt dann ihr spielendes Leben des Bildes und Schattens zu Ende. Es muß ein höherer Geist über uns kommen, so über die Völker wie über die Seelen. Der kann von außen vermittelt kommen, so in der Erziehung und im geschichtlichen Verkehr, da die erwachende ideale Begierde Erleuchtung und Belebung sucht oder die begeisterte Fülle umherzieht und erweckt und mitteilt. Er kann aber auch von innen, unvermittelt durch andere als die allgemein natürliche Vermittlung des Substrats des natürlichen Geistes kommen, wenn nämlich dieses recht vollkommen zur Vollendung gelangt ist. Denn dann zerbricht diese Hülle von selbst, indem das Innerste, das Göttliche des Erkenntnisgeistes hervortreten muß. So kann Metaphysik wohl in mehreren Völkern und vielen Seelen ursprünglich aufbrechen, während freilich die wahre Religion und Theologie wohl für die ganze Menschheit nur eine sein wird, Eingeborner Gottmensch.

42. Nicht das natürliche Ich, und nicht der reine Geist, aber die verklärte Seele, die durch den Geist als höchste Materie hindurchgegangen, freie Güte geworden ist.

Ein Geist, ein Vernunft-Ich, ist mehr als ein empirisches Atom und könnte in seiner idealischen Konzentration, Konkretion, persönlichen Individualität wohl den Tod überwinden, wie er ja im Leben den Wandel der Zeit überwindet im Selbstbewußtsein. Aber mehr als Denkbarkeit ist dies nicht. Noch nicht wirkliche Möglichkeit; denn dazu müßten wir das Sterben und das Wachen und den Schlaf, die Bewußtlosigkeit ganz kennen, durchschauen, was nicht der Fall ist. — Wahrscheinlich aber wird es dem bloß wissenschaftlichen Menschen schwerlich heißen können. Ist doch dieses ganze sinnliche natürliche Leben zunächst eher nur wie ein

Traum und Rausch. — Die reine denkende Vernunft sondert sich ab und scheidet sich völlig von dem sinnlichen Bewußtsein der Empfindungen und Wahrnehmungen und Begierden. Dieses aber vielmehr als jene scheint zunächst unser eigentliches Ich, unsre individuelle und wirkliche Menschenseele zu sein. Und indem sie ihrerseits sich scheidet von jener reinen Vernunft als bloßer leerer Idee und Form ohne Wesenheit und Wirklichkeit, — eine Peripherie, die als völlige Zerstreuung ihr Centrum, ihre Einheit verleugnet, — wächst ihr aus dieser Einheit und unzerteilbaren Ganzheit der Vernunft, des Geistes keineswegs irgend eine Hoffnung oder Wahrscheinlichkeit einer überzeitlichen Dauer zu, sondern nur im Augenblick des Jetzt und Hier wird unsrer Seele durch das reine Ich, das Bewußtsein der Identität der reinen Vernunft vorübergehend im stetigen Wechsel das Bild der Einheit und Ganzheit und des ewigen Seins aufgedrückt. Allerdings trachten seit Sokrates die Philosophen darnach, vielmehr in jenem reinen Ich, in der allgemeinen, ganz abstrakten, idealen Vernunft der formalen Logik der νόησις τῆς νοήσεως die eigene echte menschliche Seele, die wahre διαφορά als das bleibende himmlische Individuum zu erkennen, als die gereinigte, gesammelte, befreite Persönlichkeit. Aber gelungen ist es nicht und kann es nicht. Denn diese Besinnung der Dialektik ist jedem zugänglich und verändert in ihm nichts. Aber eben dieser natürliche Mensch ist ja der sinnlich wahrnehmende und begierige, in Genuß und Schmerz und Sterblichkeit und machtlose Abhängigkeit versenkte, — der ganz nur Naturerscheinung, ein verständiges Tier ist. — Unser Leben aber und unser objektives Selbstbewußtsein, unsre Wirklichkeit muß eine andre werden, Weihe, Idealität, Wert gewinnen, damit uns Rettung aus dem bloßen Scheindasein der Vergänglichkeit bloßer Bilder-Welt für unser wirkliches Ich möglich, wahrscheinlich, glaublich werde. Unsre empirische menschliche Wirklichkeit muß aufgenommen werden in die reine Idealität, in das göttlich himmlische Sein, von dem die Vernunft

das reine ideale Bewußtsein und allerdings auch Selbstbewußtsein ist. So muß also unsre Wirklichkeit, unser Erdenleben idealisiert werden, geweiht, d. h. aufgenommen in eine höhere Sphäre des Geheimnisses, — das emporhebt, sich mitteilt, offenbart, erzeugt, aus dem Tode weckt. Das ist die Aufnahme in die Geschichte. Aber die Profangeschichte ist nur das Substrat der wahren, ihre Vermittlung und Vorbereitung in Recht und Kunst und Wissenschaft. Die wahrhaft wirklich gewordene Geschichte ist die des echten, unsichtbar weihenden Priestertums — der Verklärung der Selbstsucht in selbstlose Liebe oder Güte und einer Erleuchtung, die durch die Nebel und Finsternisse dieser Weltdämmerung hindurch das himmlische Jenseits der Gottesgeburt aus dem Tode schaut und so dieses embryonische Dasein und Werden zu deuten vermag. Wird uns eine solche Verwandlung des Lebens nicht zu teil, dann kann das ideale Bewußtsein der Vernunft, auch wenn wir es mit Sokrates als Selbstbewußtsein fassen, doch nur unser natürliches Leben und Dasein als ganz nichtig und tierisch verurteilen. Und wir zerfallen in die zwei völlig geschiedenen Elemente: das reine allgemeine Selbst der Vernunft, des Geistes — und das individuelle, natürlich-objektive Subjekt des sinnlichen, empfindenden, begehrenden Ich. Eine wahrhafte Konkretion dieser zwei Ich kann nie zustande kommen. Denn Empfindung und Begierde sind außer sich, unfrei, unvernünftig, ja widervernünftig, die Besinnung, das Sinnen hemmend. Es müßte also das sinnliche Leben verklärt, geheiligt, geweiht werden. Aber die Logik, die reine Dialektik kann das nicht. Denn sie kann ja überhaupt nichts verwandeln, sondern höchstens denken und verstehen. Das sinnliche Leben könnte nur verwandelt, verklärt, geweiht werden durch eine wahrhaftige Macht, die zugleich Geist, Vernunft wäre, etwa durch eine freie Kunst eines Heroen oder Gott, der aus dem natürlichen Leben und Ich etwas ganz anderes, Neues macht, ihm eine ganz neue Bedeutung gibt, es also zur Materie macht und herabsetzt, der nun eine ernste,

erhabene und heilige Gestalt gegeben wird, — Gestalt aber nicht nur äußerlich und scheinbar, sondern wahrhaft innerlich eben für mein natürliches Ich selbst, indem eben dieses natürliche Ich, das Bewußtsein und Leben jener Natur verklärt, gehoben, geweiht wird. So könnte dann auch dieses natürliche Ich mit jenem reinen Ich und Idealbewußtsein verwachsen und ein Ganzes werden und aus dem Spiel dieses Daseins Ernst werden, wenn auch nicht Endzweck, so doch ernstes Mittel, also Mittel zu wahrem Endzweck und wenn auch nicht schon Offenbarung eines solchen, doch Annäherung zu ihm, Schule und embryonisches Werden. Dazu muß das natürliche Ich-Leben als Seelenleben herausgerissen werden aus der mechanischen Notwendigkeits- und Äußerlichkeitssphäre. Es muß ihm eine neue Innerlichkeit eingehaucht werden — etwas von Freiheit, von Idealität und Herrschaft. Aber dieses ist ein höherer Gedanke als der der reinen Vernunft, des Denkbewußtseins und seiner ewigen Wahrheit: eben das Göttliche, das Heroische, das wahrhaft Ganze und Vollkommne.

Immer komme ich darauf zurück, daß das ἀγαθόν weder aus dem theoretischen Geist allein, aus dem vollkommnen Wissen der νόησις τῆς νοήσεως quellen kann noch aus der natürlichen Seele, dem ἐπιθυμητικόν. Es müßte weniger und niedriger sein als das Prinzip, aus dem es als peripherische Emanation ausquillt. Aber es ist mehr, höher als diese beiden Sphären! Es ist also auch ursprünglich, ihr prius, wie das Ganze als Einheit vor den Teilen da ist, da diese nur durch jenes sind. Indem Platon den θυμός neben das ἐπιθυμητικόν stellt und beide als Rosse des Gespannes behandelt, den νοῦς θεωρητικός aber als Wagenlenker, als Herrn und Künstler und Gesetzgeber, verleitet er dazu, das ἀγαθόν selbst mit dem θυμός zu identifizieren und so in die zweite peripherische Stellung zu versetzen, und er arbeitet so dem idealistischen Nihilismus, wie er bei Aristoteles aufbrechen will, vor: die Form allein, das Formprinzip das Höchste, die Gottheit! Alles was nicht Form,

Formprinzip, εἶδος, Begriff, Idee, Allgemeinheit actus purus ist, ist nur Materie, d. h. Dunkelheit, Trübung, Äußerlichkeit oder μὴ ὄν, in dem jenes Eine, Identische im farbigen Abglanz sich bricht und spiegelt und so die Welt von Bildern und Gleichnissen von Vielheit und Verschiedenheiten entsteht. Zur Materie also gehört aller Inhalt, auch der Θυμός, auch die ganze Seele, der Mensch, die Persönlichkeit, die Geschichte, das Heroentum, die Religion, alle Kämpfe der Einzelnen und der Völker. — Gehören denn alle Thaten wirklich nur zur peripherischen Bilderwelt? Gibt es keine intelligiblen, göttlichen Thaten? Und ist in der Sphäre der absoluten, der göttlichen Wahrheit nur reine, ewig identische Idee, Form, Allgemeinheit, Begriffswelt? — keineswegs aber ein Konkretes, ein Ganzes, Vollkommnes, ein Gott persönlich und eine Sphäre von Persönlichkeiten von guten (und bösen) Geistern?! — Ideenwelt, die uns in die reine Vernunft, in den νοῦς hereinzieht und abstrahiert — oder Himmelreich, das uns in göttliches Leben, in konkrete Ewigkeit verklärt. Dazu muß Gott selbst eine ewige, himmlische Materie, unerschöpflichen Grund in sich bergen und beherrschen und so intelligibles Wirken, Schaffen, göttliches Zeugen, Erlösen, Seligkeitsmitteilung möglich sein. Platon hätte das Verhältnis des ἀγαθόν, das er ja über νοῦς und ἀλήθεια oder οὐσία hinausstellt, zum Θυμός in uns, zum Mittlerischen, zum Gehorsam, zur Hingebung heller ans Licht ziehen sollen. Aber in der Gerechtigkeit ist ja das Bild des vollkommnen Ganzen, des Konkreten anerkannt. Also auch das ewige göttliche Leben ein Urbild der Gerechtigkeit, des vollkommnen Organismus, des Ganzen, das vor den Gliedern und Teilen ist. Gleichwohl zwischen der Verherrlichung des νοῦς θεωρητικός und der daraus erwachsenden Identifizierung von Inhalt und Materie und demgemäß dann dem Fallenlassen, Verneinen, Vernichten der Materie, also des Inhalts und Wesens und Lebens und Seins, als das unter dem reinen ἀγαθόν und außer ihm zurückbliebe als Äußerlichkeit und συμβεβηκός —

und dem Anerkennen und Schauen der vollen, ganzen, göttlichen Persönlichkeiten, des Kampfes, des heroischen Werdens und Lebens, Erwachens und Hoffens, wodurch dann der Gedanke des Falls der Seele erst vollen Ernst gewinnt, eines Geheimnisses, eines Widerspruchs in unserm gegenwärtigen Leben, als welches Tod und Knechtschaft, rätselhafte Gefangenschaft in Finsternis ist und doch im Nachdenken und Besinnen noch einen Abglanz von Leben und Freiheit an sich trägt, — hat Platon keinen festen und befriedigenden Zusammenhang hergestellt. Der νοῦς πρακτικός und ποιητικός treten daher nicht hell heraus, und wenn Aristoteles sie herausarbeitet, bleiben sie doch dem νοῦς θεωρητικός unterthan, und der βίος θεῖος zieht sich in die reine Idee, in die νόησις τῆς νοήσεως zurück, obgleich die heroische Tugend erkannt ist, wie ja auch bei Platon das edle Roß allerdings ein ζῶον ἡρωικόν, οὐράνιον, νοητόν heißen könnte, und Platons Götter ja auch Rossegespanne besitzen und gebrauchen. Dieses ist also die Sache: Scheiden wir einmal die Elemente des wahren Ganzen einer göttlichen Persönlichkeit, eines Gottes oder Geistes von einander, so werden Vernunft und Seele daraus, Denken und Empfindungsleben. Sind diese geschieden, dann kann weder aus diesem noch aus jenem das Göttliche, das Ganze quellen; und auch nicht, wenn man sie zusammensetzt, die Seele der Vernunft oder diese der Seele, der Natur unterwirft, — wird das wahre Ganze wieder lebendig; sondern dieses ist nur, was es ist, indem es ursprünglich als Eines erschaut wird, also als die Güte, die Liebe, das Gute, Gerechte, Gnade, indem es sich selbst offenbart, mitteilt, schafft, Wunder wirkt, erlöst. Nicht die reine Vernunft und nicht die Seele ist unser Schöpfer und Herr und Gesetzgeber, sondern Gott kraft seiner Gottheit, seiner Wundermacht, die Geist und Seele oder Natur, Vernunft und Sinnlichkeit oder Leben unter sich hat, und nicht nur eine copula beider, sondern über, vor beiden, das ewige Alles in Allem ist. So ist es richtig, daß die Vernunft als theoretischer

Geist über der Seele als Trieb und Empfindung emporsteigt und als Wissenschaft und Formprinzip sie umschlingt. Aber dann steigt wieder die Seele als Gemüt, Herz über den reinen theoretischen Geist empor, über den Kopf, die Vernunft, d. h. in den Geist empor, sein Innerstes werdend, ihn zur Peripherie machend, und hier erst das platonische göttliche Wesen, das ἕν, Prinzip der ἕνωσις, der unio mystica über dem νοῦς erreicht. Nur daß Platons Schule nicht erkannte, daß es eben die verklärte Seele, d. h. der reine Θυμός ist, der den νοῦς zum νοῦς πρακτικός und ποιητικός, zum wahren ἕν, dem σύνολον vollendet. Aber die verklärte, die durch den Geist als höchste Materie hindurchgegangen, über ihn emporgehoben aus dunkler Macht der natürlichen Selbstheit freie Güte geworden ist. Wie aber, kann sie auch freie Bosheit, böser Geist werden? Ist sie nicht nur dadurch kreatürlich freie Güte, daß auch ihr höchstes göttliches Leben noch in der δυάς, in der Möglichkeitssphäre, — im ewigen Grunde, in der himmlischen Peripherie bleibt, — nie in das reine ἕν der göttlichen Allmacht unbedingter Herrschaft sich verwandelt, sondern immer zugleich gehorsam, hypothetisch bleibt. Es ist der Prozeß, den Richard von St. Viktor beschreibt: descendit ad imum, ascendit ad summum.

43. Wahre That grundlos und doch göttlich begründet, persönliche Wesen Werkzeuge und doch wahre Gründe.

Wir sind schlechthin abhängig, Natur, Naturkinder, Naturprodukte. Und wir selbst können durch uns nicht göttlich sein und werden, sondern nur durch Vermittlung, nur heroisch und durch Heroen, durch Göttersöhne! durch Teilnahme der Liebe von oben! Die ist in der Geschichte vorhanden! das Übernatürliche, Wunderbare in ihr. Daß sie das ist, zeigt die wilde, die natürliche, die gottlose Menschheit.

Der Wahn der Spekulation der Philosophen ist eben der,

daß wir vermöchten wahrhaft zu erklären, zu verstehen, d. h. wahre letzte Gründe inne zu werden, wozu ja nötig wäre, daß wir selbst solche Gründe wären. Da nun das nicht der Fall ist, da wir nicht Götter sind, keine göttliche Macht haben und kennen, so ist also Philosophie unmöglich! Keine Metaphysik, — nur Physik, Erfahrung und höchstens andächtiges Staunen, Ehrfurcht vor dem Unbekannten, Unerkennbaren. Es bleibt ja dabei: wir sind Wirkungen, Ohnmacht, Geschöpfe, durchaus abhängig, höchstens Mittel, Werkzeuge in unbekannter Hand, sofern doch etwas durch uns gewirkt zu werden scheint. Nie wahrhaft durch uns, höchstens nicht ohne uns. Dieses ist das Höchste, was wir sind und kennen: Mittel, Werkzeug. Ist dieses nun aber so gewiß? Wenn wir auch Endzwecke und Urgründe nicht kennen durch Erfahrung, kennen wir sie nicht vielleicht doch als Ideale in uns? Also doch als Endzwecke und Urgründe in uns, wenn auch jenseitige, geheime, ja jetzt unerreichbare, also doch als reine Gedanken, Ideen. Und wie nun? Können wahre Endzwecke und wahre Mächte, Urgründe eine andere Wesenheit haben als nur die des Ich, der Persönlichkeit, wenn auch einer ganz andern als meine und unsre abhängige Persönlichkeit. Ganz andere? Aber sie sind doch, wenn persönlich, Geister wie wir. Ich bin ihnen wenigstens ähnlich, ein Bild und Schatten davon. Und wenn ich also auch nicht Erfahrung habe von göttlichem Sein, so habe ich doch ein Bild, einen Schatten davon in mir wahrgenommen. Und der reine Gedanke, die Idee ist also doch nicht ganz ohne Erfahrungselement, ohne Wirklichkeit.

Aber wie? Wenn doch wir alle nur Mittel und Werkzeug sind, und diese ganze Erfahrungswelt nur das ist, so haben wir doch in dem, was in uns Geist, Ich ist, nie eine Wahrnehmung und ein Gefühl eines wahren Endzwecks oder Urgrundes, einer idealen oder Zweckursache. Wenn also auch die göttlichen Wesen alle Geister sein müssen, so sind doch keineswegs alle Geister auch göttliche Wesen. Solche Geister wie wir sind das nicht. Also

machtlose Geister, d. h. theoretische Vernunft, wahrnehmende Ichs. Diese fühlen in sich aber nur absolute Abhängigkeit, daher Ehrfurcht, Andacht; etwa ein Gemisch von Furcht und Hoffnung. So sieht das Selbstbewußtsein des natürlichen Menschen aus. Wenn nun dennoch Kant und Fichte und unser ganzer Idealismus gänzlich anders urteilen und sich und uns Freiheit, Macht zuschreiben, — und zwar uns als diesen wirklichen persönlichen Menschenseelen, so ist das seltsam. Aber sie treffen darin zusammen mit den Christen, die den Schmerz der Reue, die Gnade der Vergebung kennen; denn die hielten sich ja auch alle für schuldig, also für persönlich frei! Aber freilich diese betrachten sich nun auch als erweckt, erleuchtet, wiedergeboren.

Wir alle, jedes wirkliche, menschliche Ich, jede natürliche Seele, ist ganz nichtig, d. h. nur Gebilde, Wirkung, Erscheinung, ohne wahre Ursächlichkeit und Göttlichkeit. Nur sofern in uns ein Übernatürliches verborgen wäre, ein Vor und Nach dieser Welt, dieses Lebens, könnte in uns Macht, erster und letzter Grund und damit wahre Erklärung möglich sein. Erste und letzte Gründe sind dann allerdings notwendig insofern grundlos, als sie nicht einen Grund außer sich haben können. Aber da sie Gründe sind, können sie allerdings einen Grund in sich haben, ihren eignen Grund, ihr eignes ἄπειρον, ihre eigne δυάς und δύναμις. So ist jede wahre, intelligible That grundlos, sofern sie aus dem eignen Grunde entspringt, aus einem göttlichen, d. h. wahrhaft persönlichen Wesen. Das hindert aber nicht, daß nicht zuleich ein Reiz oder eine Gnadenhilfe von Außen, von Unten oder von Oben, aus dem allgemeinen Grunde, der absoluten Materie oder aus dem allgemeinen Urgeist, dem Vater der Geister vollendend mitwirkt. Also wahre That ist grundlos, obgleich sowohl aus dem eignen Grunde als aus dem untern oder obern Urgrund erzeugt.

44. Atomistik und Dynamik. Falsche Idealisierung des natürlichen Individuums. Unsre Sterblichkeit und die Unsterblichkeit.

Alle Kräfte gehören der Sphäre der Seele an, alle, auch die Bewegungs- und Widerstandskräfte, die sogen. vis inertiae; das Objekt als Kraft ist schon subjektivisch gedacht, erkannt, seelisch, innerlich. So ist die Monadenlehre nur so wahr und auch eben so unwahr wie die Atomistik. In der echten Dynamik zerschmelzen die Monaden wie die Atome. Die Selbstliebe des einzelnen natürlichen Ich liegt der modernen Weisheit zu Grunde. Das natürliche menschliche Individuum wird verklärt und verherrlicht. Wenn man dann inne wird, daß das unwahr ist, sinkt mit dem Individuum auch das Persönliche, Geschichtliche, der Geist selbst und alles Göttliche zusammen. Das haben wir erlebt. Die neuern Jahrhunderte haben in allen Gebieten das Einzelne, Einzige für das Wahre und Wesentliche gehalten — nominalistisch, empiristisch. Sie suchten nur das Einzelne und Einzige, die Atome, Monaden durch die Unsterblichkeit zu idealisieren. Aber das wahre Idealisieren wäre das Hinüberleiten in die Dynamik, in die wirkliche Allgemeinheit, das Ganze. Die alte Weisheit hatte etwas davon; das wahre Christentum enthält eine vollkommene Dynamik in sich. Das moderne wirkliche Christentum weiß davon wenig mehr und hält den Gedanken von der wiedergebornen und verklärten Menschheit als dem Leibe des Gottmenschen also seinem persönlichen Leben für ein unvollkommenes Bild, das man nicht pressen dürfe. Es ist die Selbstsucht, die das natürliche Individuum für das wahre Leben und Wesen hält. Das Höhere in der Menschheit, worauf die Geschichte gänzlich ruht, die Hingebung an die Gemeinschaft, das Ganze, den Herrn, wie es bei den Alten und im Mittelalter das Leben verklärte, dem geschichtlichen, dem eigentlich menschlichen Leben seinen Inhalt gab, stammt alles aus jener Dynamik der belebenden, beseelenden Form, Idee, für welche die Atome der Viel-

heit, die nie wahre Einheiten, d. h. Ganze sind, sondern der unendlichen Teilbarkeit und dem Stetigen angehören, nur Materie sind. Es ist das Gefährliche der intellektuellen Bildung, der (theoretischen) Philosophie, daß sie den natürlichen, freilich den nachdenkenden und die allgemeingültige Wahrheit suchenden Menschen isoliert, auf sich selber stellt und in sich Grund und Wesen suchen läßt. So scheint sie eine Hoheit des natürlichen Einzelmenschen zu offenbaren. Denn im verständigen Denken und seinen Gesetzen und seiner Urwahrheit besitzt ja jeder Mensch die theoretische Vernunft als Ganzes und als sein natürliches Eigentum. Das ist das eigentliche philosophische Grundelement der platonischen Unsterblichkeit und im Grunde auch der Leibnitzens, und überhaupt aller Dialektik, reinen Philosophie, Theorie. Da sichs denn freilich nie auf die Länge verbergen kann, daß diese Unsterblichkeit auch Unerschaffbarkeit, Unmöglichkeit des Geborenwerdens bedeutet, Erhabenheit über φθορά und γένεσις. Denn die reine Vernunft als Denken ist ja nicht das Individuum. So ist dann aber auch klar, daß dieses, das geborene nicht das unsterbliche ist, sondern nur die reine allgemeine Vernunft in uns, welche, wenn wir sie reines Ich nennen, doch für uns natürliche Menschen und für unser natürliches Leben und Selbstgefühl ebensogut und besser reines Nicht-Ich heißen könnte. Denn dieses allgemeine Denken ist rein von aller Empfindung und Äußerlichkeit. Es ist in That das Ewige, Wahre in uns, das so erwacht, also allerdings göttliche Wesenheit, aber vorpersönliche und in ihr ein leicht täuschender Schein des Ganzen, eben weil Göttliches immer Ganzheit an sich hat. Das tritt bei Aristoteles und den arabischen Aristotelikern deutlich heraus. Wie in neuerer Zeit wieder bei Hegels Schülern. Unsterblichkeit ist das nicht. Denn daß wir natürliche Menschenindividuen wie erzeugt und geboren, so auch sterblich sind und in Kurzem wirklich gestorben sein werden, ist empirisch vollkommen gewiß. Unsterblichkeit der Menschheit in uns, — nicht des allgemeinen, reinen, ungebornen,

ewigen Geistes, sondern der Menschheit, unsres wirklichen wahren Ganzen, Wesens — wäre also ein Wunder, eine Errettung im Tode aus dem Tode, trotz des Sterbens, durch das Sterben hindurch. Aber wie? Handelt sich's dann da doch um das natürliche Ich und die Verklärung und Rechtfertigung der Selbstsucht? — So kann es der reinen Philosophie leicht scheinen. Und so erhebt sie sich wohl in ihrer Selbstlosigkeit in der Anbetung des unpersönlichen Gottes des reinen Geistes, der Gottheit, der unendlichen einheitlosen Vernunft. Sie kennt eben als reine theoretische Weisheit (νοῦς und ἀλήθεια) die Dynamik der wirklichen Geschichte der Menschheit, des zeitlichen Menschheitlebens nicht. — Das ist nun der Inhalt der christlichen Theologie, der religiösen Erkenntnis und Offenbarung unsres Geheimnisses. Wohl muß in gewissem Sinn jedes natürliche Individuum hindurch durch jenen Untergang des natürlichen Selbst des sinnlich tierischen Individuums oder Menschen, wie es ja wirklich diesen Leib aufgeben und sterben soll. Auch wer nicht ein Mensch der Wissenschaft und Philosophie ist, wird irgendwie einmal alle Sinnlichkeit ablegen und sich in die reine Vernunft, den reinen heiligen Geist emporziehen lassen, in den Himmel der reinen ewigen Wahrheit. Unser Gottesbewußtsein und also auch das Innewerden des göttlichen, ewigen, himmlischen Kindes und Samens in uns hat ja durchaus und wesentlich diese Elemente in sich. Aber das ist noch nicht der wahre ganze Mensch, das erlöste Menschenleben, die geheiligte und beseligte Menschheit d. h. Persönlichkeit in uns, das ganze Geschöpf Gottes! Sondern die Sinnlichkeit, das natürliche Leben, die irdische tierische Menschheit aufgebend, der Selbstsucht entsagend, das natürliche Selbst verleugnend, sollen wir uns nun keineswegs in die reine theoretische Vernunft zurückziehen und in der abstrakten Kontemplation, Dialektik der νόησις τῆς νοήσεως das höchste Gut, das ἀγαθόν selbst, die Gottheit suchen; sondern wir sollen nun uns selbst, unser sinnlich tierisches, natürliches sterbliches Ich, aber auch unsre Ver-

nunft, unsern Geist und sein inneres Licht, seinen Trieb und sein Vermögen nachzudenken — hingeben, unterordnen, in den Dienst stellen der herrlichsten, heiligsten, selbstlosesten, der überirdischen und gänzlich übertierischen menschlichen Gemeinschaft des geschichtlichen Lebens, — uns dem Herrn und Geist dieses ganzen geschichtlichen jenseitigen Lebens einverleiben, — in ihm, durch ihn — sein Leben — Unsterblichkeit haben wollen, Errettung, Erlösung aus dem irdischen, tierischen Leben und Sterben. Das Dasein auf dieser Erde ist allerdings für uns, wenn das geschichtliche Bewußtsein und Leben erwacht, ein Leben in der Fremde, in der Verbannung, in der Wüste und unter dem Schatten des Todes. Auf dieser Erde ist ja das Leben überhaupt fremde Erscheinung, — das Wesen, der Zweckgrund, die belebenden Formen sind jenseits! So ist alles irdische Leben totenhaft, schattenhaft. — So gewinnt auch unser Erkenntnissehnen und Erkenntnisvermögen eine ganz neue Bedeutung, indem es nicht mehr abstrakt das Ganze sein will und zu sein meint, sondern dem geschichtlichen menschlichen Ganzen sich einverleibt. Wir suchen nun nicht nur diese Welt zu kennen und zu begreifen, sondern wir suchen nach ihrer Verwandlung, Verklärung, — daß unser menschheitliches Leben nicht ein Leben im Tode und einer Schattenwelt bleibe, sondern daß ein vollkommenes Leben uns aufnehme und ergreife und durchdringe und idealisiere, — wie auch immer diese Verklärung, Verwandlung sich vollziehe. Eine reine Wiederherstellung des Ewigen aus der zeitlichen Nichtigkeit wird es nicht sein. Denn das Zeitliche ist als Geschichtlich geweiht und ernst und göttlich, Gnade des Gerichts geworden und wunderbar und Sieg und That. —

Die Erde gehört ganz dem Reich des Todes, des Toten an. Alles Leben, Lebendige, — also vollends Leib, Seele und Geist sind auf dieser Erde in der Fremde, in der Verbannung und wirklich wie Pilger. Die Erde enthält und gebiert keine lebendigen Wesen, kein Leben in Zeugung und Geburt und Tod. In diesem

Sinn ist keine Dynamik in ihr, sondern nur Mechanik und Atome, Stetigkeit und Zerfallenheit wie in der Verwesung und Verwitterung. Die Erde als solche löst das lebendige Wesen auf in Staub, Wasser, Luft, Feuer in Bewegungen und Widerständen, Anziehungen und Abstoßungen. — Das irdische Leben ist ein erniedrigtes Leben in einer körperlichen Außenwelt, eine Leiblichkeit in eine mechanisch mathematische Maschinerie gebannt wie ein Schmetterling in ein Spinnennetz oder doch in ein Raupengespinnst der Puppe. So gehört das Leben auf Erden einer Dynamik, einer Sphäre von Kräften, Seele, Gründen an, die zerstörend wirkt und das Leben in Sterblichkeit verkehrt, einer Dynamik, die wir mechanisch, tot, ohne Einheit des Ganzen, nur äußerliche stetig unendliche Kraftsphäre nennen. So ist unser natürlich tierisch-irdisches Menschenleben. Da ist das Individuum das Höchste, der Zweck, also keine wahre höhere Gemeinschaft; diese ist im Grunde nur Mittel und das sterbliche Individuum doch nur Erscheinung, nichtig mit allen seinen Mitteln. — Ganz anders die Dynamik der Geschichte, des geschichtlichen übernatürlichen Menschenlebens. Erst hier gewinnt das ganze natürliche Erdenleben, dieser verbannte Fremdling aus der Höhe Bedeutung, Ernst. Das Geheimnis geht auf! Die Kräfte und Mächte der Geschichte, das sind erst die Kräfte der Menschheit, der Menschenseele als solcher, deren ausgeflossenes peripherisches Traumleben nur die untermenschliche Sphäre des Erdenlebens einer bloßen ganz körperlich gewordenen Leiblichkeit geworden ist. Und wir alle als natürliche Individuen gehören zu diesem ins Unendliche, Stetige, Körperliche, des Draußen als solches ausgeflossenen Traumleben. Die geschichtlichen, heroischen, gottmenschlichen Kräfte, Mächte, Güter, Zweckgründe, Ideale, Gesetze, Offenbarungen, Erlösungen der Schöpfung Gottes über uns, die bemächtigen sich nun unser, des menschlichen Lebens und Wesens in den natürlichen Individuen, reißen es an sich, überwältigen den Widerstand, die irdische Erstorbenheit, den Schlaf und Traum und wecken den Willen zur

Selbstopferung, zu vollkommener Hingebung an das wirkende Ideal, das Ganze, zu gliedlicher dienender Einverleibung der intelligiblen That der Bekehrung, Sinnesänderung. Für den Einzelnen ist es eine Fortsetzung der Schöpfung, ein Eintritt aus der Natur in die Schöpfung, aus der Erscheinung in das An-sich. Für die ganze Menschheit ist es die Erlösung, das Herausgeführtwerden aus dem Gericht und Tod in die Gnade.

45. Das Wahre im Mönchtum und im Cölibat.

Es ist gewiß, daß dieses Leben nicht das ewige, das wahre Menschenleben, die Schöpfung Gottes selbst ist, diese ist wohl darin, dahinter; aber es selbst so wie es zeitlich da ist, steht vor dieser wie ein Vorhang, eine Hülle, verdeckt dieselbe, jedoch nicht wie ein Fremdes; sondern sie, die Schöpfung, das Geschöpf selbst, ist so geworden, hat eine solche Hülle angelegt, sich in dieselbe verborgen, versenkt. Sie ist also nicht bloß dahinter, sondern wirklich darin. Gleichwohl ist gewiß, daß ein zeitliches Leben und Dasein als solches nicht die unmittelbare erste wahre Schöpfung ist. Denn das Zeitliche als solches ist durch und durch veränderlich, immer ein anderes, d. h. vergänglich, nichtig. So also dieses Erdenleben der Menschen, der Menschheit — auch des genus. So daß wenn wir auch die Individuen als solche ganz fallen lassen als wertlos, Blätter des Baumes, — doch das reine genus als ein natürliches, zeitliches nicht das wahre ewige Geschöpf Gottes ist, seine menschliche Sinnenwelt nicht die Natur Gottes, — das irdische Menschenleben also nicht begründet sein kann einzig und allein in der Wirksamkeit, Weisheit und Güte, in dem ewigen Schaffen, Wollen, Wunder Gottes. Womit denn jene seltsame und traurige Gestalt desselben ganz übereinstimmt, die doch kaum glauben läßt, daß wir sie je ganz aus Gott, dem vollkommenen Ideal herleiten, begreifen könnten. Oder könnten wir etwa so das Rätsel dieser Häßlichkeit des menschlichen Erdenlebens lösen, daß dasselbe der Häßlichkeit des

Embryo analog gedacht würde? Also die Menschheit, das wahrhaft wirkliche genus als ein rein menschliches himmlisches ideales persönliches Individuum, Ganzes, ist eben noch nicht geboren d. h. noch nicht wirklich geschaffen; sondern eben dieses Geschöpf ist noch im Werden begriffen. So daß diese Welt, dieses Leben nur noch nicht das Geschöpf Gottes ist, sondern es erst wird und sein wird. Und diese Weltvermittlung ist eben die Vermittlung der Schöpfung, so daß diese Welt und dieses Leben der Menschheit nicht seiend ist, sondern reines Werden, dessen Wahrheit nur in seinem Ende, seinem Ziel, seiner Vollendung und Schluß. Aber Gottes Schaffen ist so nicht zu denken; sondern: „so er gebeut, so stehts da;" d. h. eben: sein Wirken ist über alle Zeitlichkeit erhaben, bedarf der Mittel nicht. Erst wenn ein zweites, untergeordnetes Prinzip, das des Geschöpfs seinerseits wirksam wird — und dieses kann fallen, übertreten, Zeitlichkeit und Geschichte erwecken und zeitliches sterbliches Leben, — erst dann beginnt Widerstand, Kampf, Wunder der Erlösung, des Heroentums, des Wirkens im Leiden, Geburt und Leben aus dem Tode. Unstreitig schwankt unsre christliche kirchliche Theologie in Bezug auf diese Geheimnisse in ihrer Lehre unsicher hin und her, und ihre Erkenntnis ist dämmernd. Die Cölibatsordnung des Priestertums zeigt, daß die ältere Christenheit wirklich die Individuen als solche wertlos und wesenlos achtete, — sie als solche nicht einmal als Materie für die göttliche Kindschaft; sondern nur das genus in uns allen ist diese Materie und Möglichkeit. Und wird nicht vermehrt oder vergrößert durch die Vermehrung der natürlichen Individuen. Die Menge hat das freilich nie verstanden. Aber in dem Priester- und Mönchtum muß doch eine derartige Überzeugung gelebt haben. Die Individuen des irdischen tierischen Menschen-genus sind dem ewigen Tode, der Vergänglichkeit, d. h. Nichtigkeit verfallen. Und immer nur ist es das genus, die Menschheit, die wahrhaft und ewig leben, erwachen kann. Das Leibesleben des genus sollte dem geschichtlichen heroischen

übertierischen Leben der Menschheit allein und ganz zum Dienst hingegeben werden. Das ganze Individuum als solches, aber dieses selbst immer nur vergängliches Mittel und Werkzeug, selbst in den Heiligen. Ihre Heiligkeit ist eben ihre Reinheit vom Erdenleben der Natur, ihre Selbstlosigkeit, ihr Aufgehen in das Eine Ganze: Christus in ihnen der Eine verklärte Mensch, das Kind Gottes — allerdings mit seinem ganzen Reich, in dem aber nicht die natürlichen tierischen Individuen unsterblich leben (so wenig wie die übrigen Tiere), sondern das ein heroisch himmlisches Reich gewordene genus, das ganze erlöste, verklärte genus mit seinem ganzen gezeugten oder ungezeugten, gebornen und ungebornen Leben, seiner ganzen Möglichkeit und nun himmlisch gewordenen Materie. Wenn nun in unsrem Zeitalter das Verständnis dieser Gedanken unter uns fast ganz abhanden gekommen ist, und auch bei den Frömmsten die natürliche Sentimentalität mit ihren sinnlichen Hoffnungen fast ganz die Herrschaft gewinnt, so daß sie von der eigentlichen ernsten Entsagung, Selbstopferung des irdischen Empfindungslebens nicht hören mögen, dasselbe etwa sofort als schlechte Mystik, pantheistisch, nihilistisch verneinen, — so ist offenbar, daß eben die wissenschaftlichen Männer, die doch jetzt die Herrschaft und Führung haben, ihr Werk schwach und ohne volle persönliche Wahrhaftigkeit betrieben haben.

46. Der Mißverstand in der Monadologie.

Weil man die Innerlichkeit als Punktualität verstand, welche alle Stetigkeit ausschließt, und ganz diskret vorstellte, meinte man wohl, mit dem ganz innerlichen Wesen sei die Atomistik der Seelen gegeben, die Monadologie als letztes Wort der Weisheit. Aber das ist falsch! Das innerliche Wesen ist über dem Raum als dem reinen Draußen des Außer-sich erhaben, aber keineswegs über jeder Stetigkeit der Vielheit innerlicher Wesen. Diese sind in sich, — aber können zugleich in einander sein, sofern sie in sich, und auch

relativ außer einander, sofern sie relativ außer sich sind. In einander durch den reinen allgemeinen All-Einenden All-herrschenden Geist, die Gottheit. So mag man von einem Raum und Raumverhältnissen der Geister, der menschlichen Seelen sprechen. Das wäre eine Einigung, Verknüpfung, selbst Vermischung der vernünftigen Seelen bis zur Stetigkeit. Diese nicht so rätselhaft wie die Einigung von Geist und Körper, Seele und Leib. Diese scheint überdies jener Einigung im Wege zu sein und vollends jede Stetigkeit derselben auszuschließen.

47. Was ist und wie entsteht die geschichtliche persönliche Seele?

Wenn auch die menschlichen Individuen, wie sie von Natur sind, als sinnlich-tierische Menschen, jene erweckte wirkliche Seele noch nur der Möglichkeit nach, als Materie derselben, potentia, sind, so kann doch aus dem Individuum die Persönlichkeit werden und in dieser die Seele, die eine Welt ist, mehr als eine Natur, ein Universum, eine Monas, ein σύνολον. So hat die geschichtliche Erfahrung als eine wirklich übernatürlich menschliche eben schon die Vernunft und in ihr den Idealismus hinter sich und zur Voraussetzung. Die Glaubenslehre von der persönlichen Unsterblichkeit ist nur ein alter Ausdruck für das idealistische Geheimnis. Es ist eine falsche Behauptung, daß jedes Atom, jede sogen. Monade ein Universum ist. Aber die menschliche Seele ist ein solches und in jedem ganzen menschlichen Individuum und Leben ist dasselbe also verborgen, es selbst und ganz — und zugleich noch dessen Modifizierung, Individualisierung in diesem Glied oder Blutstropfen der Menschenseele. Ein göttliches Wesen, Geschöpf, Kind ist mehr als eine Welt, ein Universum — eine wahre Natur und theoretische Vernunft — da es auch praktisches und poietisches Vermögen in sich schließt. Jenes ist die göttliche Wesenheit und Natur, dieses erst ist das göttliche Ebenbild, die

Ähnlichkeit mit Gott. — Die Einheit und Ganzheit stammt aus dem Geiste, der reinen Vernunft und Menschheit; mit ihm ist vereinigt, verbunden und verschmolzen das tierisch lebendige Individuum, das selbst ein Teil der Natur ist. Das ist der wahre Sinn der Verbindung von Seele und Leib. Es ist die Vereinigung des Geistes (der Vernunft), der das Lebendige zur einheitlichen theoretischen Seele macht als zu einem Wesen, einer Natur an sich, — mit den Erscheinungen, die selbst nur eine kleine Gruppe von Naturerscheinungen, scheinbar sinnlich ausgesondert aus dem unendlichen zeiträumlichen continuum sind. Das ist das Gewaltsame dieser Vereinigung, das daher der ganz natürliche sinnliche Mensch noch durchaus nicht verspürt, innerlich erfährt, sondern erst der erweckte, der geschichtliche Mensch der ἀνάμνησις und der wahren Zukunft, der Hoffnung und Sehnsucht. Ein wahres jenseitiges innerliches Wesen ist mit Erscheinungen zu einem Naturwesen der Erde verschmolzen, zusammengekettet. Ein Geist mit einem Tier, insofern man das Tier als bloße Erscheinung, Naturerscheinung, Maschine des Descartes, d. h. in keiner Weise als menschlich, menschlich-geschichtliche, dämonische Metamorphose und Hülle denkt. Dann aber weiter ist nun eine solche theoretische Seele als das Ich einer Natur noch keineswegs der ganze, geschichtliche, persönliche, heroische Mensch, sondern nun erst, wenn die praktisch poietische Vernunft hinzutritt, aus dem Innersten hervorbricht, nun erst ist die persönliche Erweckung wirklich geschehen, das geschichtlich heroische Kind geboren; also wenn das Gemüt, das Herz, das innere geistliche Leben und Erfahren, Erleben angeht, — die persönliche Geschichte! Nun erst ist der geschichtliche Mensch, die ganze, heroische gottmenschliche Seele da. Für dieses ist der Naturgeist, der in gewissem Sinne das Universum ist, in seiner gewaltsamen Verschmelzung mit den Erscheinungen dieses leiblichen Lebens — doch nur die Materie, die Voraussetzung. Erst mit der Macht des Thuns und Handelns, der Entscheidung,

der Erweckung der verlornen himmlisch jenseitigen idealen Freiheit tritt das Innerste und Höchste, das Göttliche ins Dasein. Darin hat Kant das Beste erschaut, schärfer und fester als Platon und Aristoteles und Plotin. Aber allerdings: Ist uns diese innerste Sphäre des geschichtlichen Menschen ins Bewußtsein getreten, dann werden wir auch inne werden, daß das menschliche Ringen nach vollkommener Erleuchtung auch aus dieser höchsten und innersten Sphäre des heiligen göttlichen Willens belebt und regiert wird; daß das also auch zum vollen heroischen geschichtlichen Leben der Menschheit gehört und zur innern Erfahrung des ganzen persönlichen Menschen, so daß das wahrhaft wirkliche gottmenschliche Leben auf Erden ganz ohne diese Arbeit, die streng und wahrhaftig wissenschaftliche, das Ringen nach innerm Licht und nach Durchleuchtung der unendlichen Natürlichkeit gar nicht möglich ist. Und dennoch wie unmöglich erscheint es, daß unser gewöhnliches Bewußtsein wirklich mit solchen Gedanken Ernst mache. Die Erforschung der Geschichte der Menschen, vollends der Menge in den großen Gesellschaften, kann unmöglich so überschwengliche Gedanken zu Grunde legen. Das ist die wohlverständliche Stellung aller unsrer geschichtlichen Gelehrsamkeit. Sehr natürlich, daß auch die Kirchen- und Religionsgeschichte und die der Metaphysik und Theologie in diese Stellung der Gelehrsamkeit hereingezogen werden. Es ist ganz unmöglich, daß sie sich dessen sollten erwehren können. Auch der Frömmste und Erleuchtetste und persönlich Geheiligte und Beseligte kann, wenn er Gelehrter unsrer Tage ist, irgendwie zugleich ein Mann unsrer gegenwärtigen Wissenschaft, sich dem nicht ganz entziehen. Es ist das Ergreifende und Erhabene einer geschichtlichen Gestalt wie die Jakob Böhmes, daß er wirklich davon frei ist und ohne Gewaltsamkeit sich über diese Stellung emporgehoben uns darstellt. Die ihm das nachmachen wollen, werden krank und wirklich schwärmerisch. Daher nun aber kommt es, daß die gewöhnlichen Theorien des geschichtlichen Erkennens wertlos sind. Die echte

Arbeit dieser Art müßte vom Theologen (Metaphysiker aber als Ethiker! — dem Theologen der wirklichen Religion oder Offenbarung, dem echten Mystiker, Theosophen) ausgehen. Die furchtbare Unvollkommenheit unsres gegenwärtigen Forschens und Erkennens, ganz besonders gerade in der Sphäre der Geschichte, tritt hier grell zu Tage. Die Kluft zwischen solcher Wissenschaft und dem Ideal wirklicher Durchleuchtung unsrer seltsamen geschichtlichen Welt ist so groß, daß Vermittlungen, Verständigungen über den Abgrund hin unmöglich scheinen. Man mag noch eher hoffen, den Geheimnissen der Natur doch wirklich beizukommen mit Instrumenten und Schrauben als denen der Geschichte der Menschheit auf Erden, dieser himmlischen Seele in ihrer Verschmelzung mit der Erdnatur und ihren Erscheinungen durch Urkunden — Studium und Kritik. Und doch ist ja ohne diese unabsehbare und ohne Ermüden fortgesetzte und in strengster Reinheit gehandhabte Arbeit geschichtliches Wissen, eine Kunde, die derjenigen Gewißheit teilhaftig, die in diesem Gebiet erreichbar ist, ganz unmöglich. Aber freilich, trotz aller Arbeit, wie nächtlich, wie völlig und für immer allem unsrem Wissen entzogen, bleibt doch der ganze bewegte Ocean, auf dem da und dort die Wellenhäupter für Augenblicke aufsteigen, um alsbald wieder zu verschwinden und andern Platz zu machen. Daß unsre Verbindung von Seele und Leib eigentlich diese Bedeutung hat, daß ein Wesen an sich verbunden, ja verschmolzen, gewaltsam vereinigt ist mit Erscheinungen, einer Vielheit von Naturerscheinungen, die als dieser veränderlich gestaltete fließende Haufe durchaus ohne Ding an sich ist, daß also ein Wesen an sich verbunden ist mit bloßen Erscheinungen zu einem wirklichen, irdischen, geschichtlich natürlichen Wesen, ein Göttliches mit Ungöttlichem, — das ist eigentlich das Rätsel dieses Daseins.

48. Das Werden der vielen Persönlichkeiten ist bedingt durch die Wiederherstellung der Einen ewigen Persönlichkeit.

Um das geschichtliche Werden zugleich als Wiederherstellung der Menschheit und als Schöpfungsvermittlung der vielen Persönlichkeiten in der Einen wiederhergestellten ewigen Persönlichkeit zu verstehen, müssen wir von dem Gedanken ausgehen, daß der Zweckgrund dieses geschichtlichen Lebens und seiner Natur: das Reich der Erlösung einer erlösten Menschheit ist. Von diesem Gedanken aus können wir das ganze geschichtliche Werden als ein embryonisches Leben vor der Geburt des wirklich erscheinenden, auch sich selbst erscheinenden Erlösungsreichs betrachten und auch als einen Krankheitsprozeß, in dem Tod und Genesung beide noch ungeschieden enthalten sind, endlich aber die Genesung das Erstorbene, Tote, den Tod ausscheidet und abwirft, aber in dieser Reinigung und diesem Ringen Vielheit, Verschiedenheit, Fülle der Individualitäten gewonnen hat, Erinnerungen der Erlösung, der Beseligung und Heiligung und Verklärung, Elemente, Blutstropfen, Zellen einer himmlischen Leiblichkeit, eines jenseitigen Lebens. Wir alle sind, wenn erweckt, erleuchtet, wiedergeboren, solche Erinnerungen des ewigen Gottmenschen.

49. Das natürliche Individuum ist nicht die wahre Monade, es verfällt dem Tode.

Die monadologischen Lehren sind uns ja allerdings dadurch süß und wohlthuend, daß sie unser individuelles Sein, wenn auch nicht gerade das Leben — in die Sphäre der Metaphysik, des Göttlichen und Ewig-Wahren emporheben. Aber indem das natürliche menschliche Individuum mit der Persönlichkeit, der wahren Person identifiziert wird, wird doch die höchste Erkenntnis und Erleuchtung unmöglich gemacht, — die Gemeinschaft des seligen Lebens in Gott, der wahren Blutsverwandtschaft in der Einheit des Gottmenschen

bleibt im Dunkel. Da ist nun daran zu erinnern, daß die niedrigern Sphären wohl die Schatten und Bilder der höchsten abgeben, während etwa eine mittlere Stufe sich von jener vorbildlichen Andeutung entfernte. So ist ein Eichbaum, ein Korallengewächs, da etwa ein ganzes Riff Ein gewaltiges Gewächs darstellt, wie jener Baum, der sich zu einem ganzen Walde entwickelt, — ein solches Bild einer höchsten ewigen Lebensform, da ein vollendetes hergestelltes, erlöstes Geisterreich mit einem Kinde Gottes, dem Leben des Gottes- und Menschensohnes identisch ist, — wir alle in ihm und aus ihm erwachsen, ihm eingepflanzt, das selige Individuum der triumphierenden Kirche, ein himmlischer Leib göttlichen, gottmenschlich-heroischen Lebens. So ist nun auch die natürliche Zeugung zu verstehen. Sie allerdings nicht eine Schöpfung einer persönlichen Seele, eines himmlischen Geistes aus Nichts oder aus den natürlichen Seelen, Individuen der Eltern heraus. Aber sie ist ein Vorgang, eine wirklich wesenhafte Verwandlung, in der aus dem zerfallnen, zerteilten Ganzen des irdischen Natur gewordenen, Tierheit gewordenen Leben der Seele, der Menschheit, welches die Seele der Erde, dieser Welt oder Natur ist, also aus dem genus als einer außer sich geratenen ekstatisch träumend gewordenen ἰδέα und wie es in und über den tierisch lebendigen geschlechtlichen Individuen unpersönlich ohne Ichheit in die Natürlichkeit versunken dahinlebt, eine wirkliche Erscheinung des wahren ewigen Menschen wird und hervorbricht, eine Erscheinung, die zunächst selbst nur Natur ist, außer sich, peripherisch, aber doch eine Erscheinung, in der das Wirken der Urthat und das Werk des jenseitigen idealen, jetzt in Traum und Ekstase versunkenen Grundes, das ewige himmlische Geschöpf Gottes und sein Abfall noch als überzeitlich nachwirkt und gegenwärtig ist. Und damit allerdings die Möglichkeit des Wiedererwachens zu persönlich gottmenschlichem Leben, das der natürlich-tierisch-fleischlichen Selbstheit absagt, dieselbe und somit dieses leibliche natürliche Erdenleben nur als Mittel, als Werkzeug

gebraucht. Dieses wiedererwachende, wiedergeborene, sich besinnende, erinnernde, wahrhaft persönliche, freie mächtige, gottmenschliche Seelenwesen in uns, dieses Ideal, das zugleich Grund, Zweckgrund dieser unsrer geschichtlichen Natürlichkeit als eines Heilsmittels ist, aber freilich auch Mitursache derselben als einer Späre des Verderbens und der Häßlichkeit, der Mißgestalt und der Sterblichkeit, — das ist nun erst die wahre Monade in ihrer Wirklichkeit, ihrem Selbstbewußtwerden, Ich-werden, eines durchaus übernatürlichen persönlichen Ich des geschichtlichen Geistes, dem das Individuum nur der Leib ist, der irdisch sterbliche Leib, in dem aber allerdings ein unverwesliches Element jenseitiger himmlischer Leiblichkeit verborgen ist, — eine Zelle zum schönen unsterblichen Leibe des göttlichen Menschen, des lebendigen Waldes oder Baumes der triumphierenden Kirche. — In dieser Welt ist alles sterblich, — jedes Wesen also nur Erscheinung. Wenn eine unsterbliche Seele dennoch hier wäre, so wäre sie in diesem Gestirn des Todes, in dieser durchaus leblosen mechanischen äußerlichen Natur wie ein verbannter Fremdling. Insofern wäre es freilich natürlich, daß auch eine solche wahrhaft wirkliche Seele, die Lebensprinzip wäre und nicht nur eine bloße Äußerung, Wirkung, Spiegelung eines solchen Prinzips, in dieser toten Natur selbst sterblich schiene. Also daß hier der Tod an sie käme, — nicht an ihr Wesen, aber an ihr Dasein in dieser Natur, also nicht an ihr Leben überhaupt, denn lebendig sein gehört zu ihrem Wesen, ihrer Wahrheit und Ewigkeit, aber an ihr irdisches Leben. — Das Leben, das ich habe, ist nur geliehen, gehört einem Fremden, einem Andern, nicht mir; und so auch meine sogenannte Seele. Die Individualität darin, d. h. das Atom, die Monas, die unzerteilbare Einheit und Ganzheit ist nur Schein. — Dennoch ist das Nachdenken seit uralten Zeiten thätig und ringt darnach, die Nacht des Todes zu erhellen und doch die unmögliche Hoffnung möglich und wirklich zu machen. Und noch seltsamer das andre, — dennoch sind fast alle menschlichen

Gesellschaften von alters her — wo irgend mit der reinen Natürlichkeit sich Geschichte mischte, von Hoffnungen auf Unsterblichkeit angeleuchtet gewesen. Also doch auf ein ewiges Leben.

50. Über Lotze und Herbart.

Männer, die von der Naturforschung ausgehend sich ihre Welt- und Lebensansicht bilden — sich selbst erforschen, — werden immer in einem kosmologischen ungeschichtlichen Sinn die Menschheit und das Ganze unsrer Wirklichkeit verstehen wollen. So auch Lotze. Da bleibt die wirkliche Theologie als gnostisch von der Mataphysik ausgeschlossen. Man will sich alles natürlich ausgebeten haben, weil es selbstverständlich, daß alles natürlich zugegangen ist. — Das ist nun dem Sinn der modernen Jahrhunderte entsprechend. Auch Herbart, obgleich nicht eigentlich Naturforscher, wurde von diesem Sinn überwältigt. Man müht sich ab, diese Welt so zu verstehen ganz empirisch-real, d. h. aber zugleich ganz idealisch, — unser menschliches Leben und Werden und Dasein für das wahre Leben und Werden, den wahren κόσμος haltend. Die geschichtliche Wesenheit gehört zu den wesenlosen Zufälligkeiten, tierischem Willkürspiel, — das sittliche Leben aber wie das unsittliche zur echten Natur, die allmählich schöne, sich selbst erhaltende, zweckmäßige, langdauernde Daseinsgestalten zeitigt, — gute Geister wie rotierende Sterne, liebliche Planeten, glückliche gebildete Völker, Staaten, Kirchen.

51. Die Geister Naturen, aber mehr als Naturen.

Die vernünftigen Seelen, Geister nicht Naturerscheinungen, aber Naturen, individuelle Erscheinungen, Verwirklichungen der Einen menschlichen Sinnenwelt. — Die Frage ist aber eigentlich die: sind sie mehr als Naturen, also wahrhaft übernatürlich, d. h. mehr als gegebene zufällige, außer sich seiende Welten, die schlechthin abhängig sich nehmen müssen, wie sie eben da sind, — also

in keiner Weise Macht, Herrschaft über sich selbst, über ihre Wirklichkeit haben, durchaus nicht sich selbst und diese verwandeln, ändern können?

In der That nun: die Natur können wir als sinnlich vernünftige Seelen, natürliche Geister ja durchaus nicht verändern, verwandeln. Wie wir sie, uns selbst, ja nicht gemacht, geschaffen haben, sondern auf verborgene Weise gemacht, entstanden sind und etwa verwandelt werden. — Nicht auch uns verwandeln? also thätig und leidend zugleich, aber so, daß das thätige Ich sich vom leidenden scheidet, unterscheidet und über dasselbe herrscht? Da wäre ja doch ein Verwandeln der Natur, der eignen Natürlichkeit, des Bewußtseins. Und überdies verändern wir vernünftige Menschen ja auch sonst vielfach die Natur, die Außenwelt selbst. Aber freilich die Materie nicht! Sondern nur die sinnlichen Gestalten, Erscheinungen. —

e) Das Gottesbewußtsein.

52. Philophie und Religion hängen zusammen.

Immer wieder drängt sich's uns auf, daß rechtes Licht unsrer Philosophie nur daraus erwachsen kann, daß sie die philosophisch-metaphysische Erleuchtung als einen völligen Verklärungsanfang für unser erkennendes Ich in tiefstes, unzertrennliches Verhältnis setze zu der sittlich religiösen Gnadenerweckung der Wiedergeburt. Bei jedem Trennen der Philosophie von der Religion stirbt jene ab. Platon und die Mystiker wußten das, Kant nicht so.

53. Die gegenwärtige Macht des Empirismus hängt zusammen mit dem empiristischen Charakter unsrer gegenwärtigen Religionslehre.

Unser jetziger Empirismus, der ein naturwissenschaftlicher Empirismus ist, also ein induktiver und mathematischer, nicht ein

historischer des Individuellen und der Wahrnehmung, dieser Empirismus wird nicht ablassen, seiner Methode, Kunst und Wissenschaft alles unterwerfen und zwar unbedingt und ganz unterwerfen zu wollen. — Diese Denkweise scheint keiner Metaphysik und Theologie zu bedürfen und doch eine Ethik innerhalb der reinen Physik mit Leichtigkeit herzustellen. Die große Macht, die dieser Denkweise in den neuern Jahrhunderten allmählich zugewachsen ist und in unsern Tagen völlig ans Licht tritt, stammt nun vorzüglich daher, daß in eben diesen Jahrhunderten die christliche Theologie selbst ihre metaphysischen Grundgedanken und das Übernatürliche und Mystische, in dem die echte fromme Weisheit wurzelt, nach und nach in der ganzen Christenheit verlor. Sie ließ die Entdeckung der alten Philosophie, die platonische Erkenntnislehre unvermerkt fahren und sie mußte nun suchen, sich in der Sphäre jenes Empirismus der Naturwissenschaft selbst Raum zu gewinnen und ihren Platz zu erobern. Der allgemein zugestandene Trieb der Menschheit nach Glückseligkeit, nach Frieden, nach Leben, wo möglich ewigem, schien dazu die Möglichkeit zu eröffnen. Es bedarf keines Sehnens nach Gottheit, nach Vergottung; das Sehnen nach Leben und nach Glück ist ja empirisch, natürlich gegeben und menschliche Erfahrung. Unsre ganze gegenwärtige Religionslehre, wie sie in Schule und Kirche zur Erbauung und Beruhigung der Seelen gebraucht, vorgetragen wird, hat ja durchaus diesen empiristischen d. h. naturalistischen Charakter. Wenn man von innerer Erfahrung spricht, so versteht man darunter nichts Anderes, als was die empirische Anthropologie in ihrer sogen. psychologischen Abteilung wissenschaftlich abstrahiert und induziert. Und auch die individuellen, wert gehaltenen geschichtlichen Offenbarungen haben doch erkenntnis-theoretisch nur eben diesen sinnlich verständigen Sinn, und die Wesen der Erfahrung überhaupt gelten als die wahren Wesen der Dinge an sich. Wenn es nun zugestanden ist, daß die wirklichen (natürlichen) Menschen Tiere sind, so gilt dieses also

auch von den geschichtlichen allen, also immerhin auch von den Propheten und Heroen. Sie müssen sich der empirischen Anthropologie und ihren Abstraktionen und Induktionen ja unterordnen. Nur besondere Kunstfertigkeit und Einsicht im Gebiet der menschlichen Lebensweisheit mag ihnen zukommen. Die phantastische Empirie mag etwa auch suchen, ihnen eine ausnahmsweise Beziehung zu andern Sternen und übermenschlichen Himmelsgeistern als wahrscheinlich — etwa als von ihnen selbst bezeugt, zu vindizieren. Das Ganze bleibt erhabene reiche sinnliche Vorstellung. Denn bei dieser Denkweise unterscheiden sich die geschichtlichen Wirklichkeiten und Erfahrungen nur dadurch von der echten naturwissenschaftlichen Wahrheit und Erkenntnis, daß die beiden eigentlichen Vollkommenheiten dieses Wissens, Allgemeinheit und Notwendigkeit, im geschichtlichen Gebiet als solchem unerreichbar bleiben und die Gedanken hier im Individuellen und Zufälligen hangen bleiben. Die Zufälligkeit hat vornehmlich in der Willkür ihre Wurzel, — diese selbst aber ist ja eine natürliche Wirklichkeit. Das Heraustreten des Individuellen hat dann wieder in den zahllosen Zufälligkeiten seinen Grund, welche die Erscheinungen so außerordentlich verschieden werden lassen und die Gleichheit und Identität zurückdrängen. Und auch hier nun löst sich dann die religiöse Phantasie von der irdischen Erfahrung und vermutet und ersinnt und glaubt übermenschliche Willkür mit der aus ihr folgenden Zufälligkeit und Individualität der Erscheinung. Aber auch diese Willkür, wenn auch etwa wirklich frei von den positiven nur empirischen zufälligen und besondern, nicht vollkommen notwendigen und allgemeinen Gesetzen und Schranken dieser Natur — wird doch als Willkür nur einen Mangel enthalten, einen Mangel bezüglich der Begründung solcher Wirklichkeiten, Thaten, — etwa der sogen. Wunder. Mangelhaft begründete Wirklichkeit ist alle diejenige, die nicht vollkommen notwendig und allgemein — wesenhaft, die mit Accidentien und Relationen, mit Unwesentlichem, mit Schein, Nichtig-

keit, Vergänglichkeit behaftet ist. Wenn wir uns also auch ganz überirdische übermenschliche Willkür und Wunderthaten anstatt unsrer menschlichen Zufälligkeiten und Einfälle denken, — so bleibt doch auch diese übermenschliche Wirklichkeit natürlich, und auch solchen dämonischen Wunderthaten würde eine mangelhafte Begründung zu Grund liegen, als Ausfüllen einer Lücke in der wesenhaften Wahrheit mit wesenlosem Schein, mit übermenschlichen Einfällen.

Dies also ist's, was unsre gegenwärtige Theologie charakterisiert. Und da auch die mittelalterliche (und patristische) obgleich wirklich philosophisch, doch von der antiken Philosophie und insbesondere jene von Aristoteles beherrscht war, also die Bedeutung der Geschichte nie wirklich durchdacht hatte, so fehlt uns noch ganz eine echt philosophische, metaphysisch idealistische Theologie. Und es war ein ganz gesundes Streben unsrer Philosophen seit Kant — eben nach einer philosophischen Theologie, Religionslehre zu streben und die Naturphilosophie dem Übernatürlichen unterzuordnen. Aber freilich es gelang nicht, da auch sie vom Naturalismus der neuen Jahrhunderte wieder erfaßt wurden und die Geschichte naturalistisch auffaßten, sie der Natur als letzte Abteilung einordneten. So blieb doch die geschichtlich individuelle Wirklichkeit Zufälligkeiten, — das Heroentum blieb Notwendigkeit im Naturprozeß. Die Religionslehre erkannte sich mit Recht darin nicht wieder und kehrte zu den erbaulichen Vorstellungen und Wahrscheinlichkeiten und Willkürthaten zurück.

54. Das Gottheitsbewußtsein im menschlichen Geist.

Das innerliche Anschauen des Geistes, welches ein ἅπτειν τῶν ἀρχῶν ist, ist nicht ein natürliches Reflexionsbewußtsein der natürlichen sinnlichen Seele, sondern es ist ein wahres Schauen, Berühren, Vernehmen, Schmecken, Genießen und insofern allerdings ein Gegenteil der Reflexion, des reinen formalen Denkens. Aber

es setzt ja voraus, daß der Geist wirklich da sei, erwacht, geweckt, geboren, und da er nicht die natürliche sinnliche Seele des außer-sich-seienden Ich ist, setzt er also eine zweite Geburt voraus. Ist er geboren, dann berührt er in dem Jetzt der Zeit die Ewigkeit, das Ewige, wird, ist des Göttlichen inne, des Ideals der reinen Vernunft, als seiend, als wahrhaft. Das ist ein Gottesbewußtsein, das Gottheitsbewußtsein, göttliches Selbstbewußtsein einschließt, aber durchaus nicht nur dieses ist, sondern Inne-sein des absoluten Objekts und Subjekts, die jetzt wohl in mir sich offenbaren, das Wunder des absoluten Selbstbewußtseins wirken, das die Ewigkeit im zeitlichen Jetzt und Ich spiegelt, erzeugt, und damit ein gottmenschliches Selbstbewußtsein des Sohnes, Kindes, das aber, weil doch durch und durch weltlich, zeitlich geworden, Wunder, ganz verschieden und abgesondert ist von dem Sein der Gottheit in sich selbst. So sind verschieden und doch Wesens eins: Gott und der künstlerisch-sittlich-wirkensfähige Geist in mir, dem sinnlichen Seelenindividuum der einzelnen geschichtlichen Person. Ich bin ihm gegenüber ein verantwortlicher Knecht und doch zugleich ein freies Kind, so dasselbe wie er und doch ein anderer.

55. Aus dem Gottesbewußtsein stammt der Gedanke, daß das Weltall so oder so nicht sein kann.

Könnte das Weltall wohl aus einem Pilz oder aus einer Wanze bestehen oder aus einem Rollstein, oder einer Seifenblase? Nein, denn das Lebendige kann nicht allein sein, es muß aus etwas wachsen und sich nähren, in etwas wurzeln. Der Rollstein muß gerollt, die Seifenblase geblasen sein. Nun freilich: die unsrigen! Aber könnte nicht ein ewiger Pilz sein und eine ewige Luftblase mit einer Haut aus schillerndem Wasser? Wenn der Empirismus recht hätte, warum nicht? Nur die Erfahrung lehrt uns, was ist; und nur die Analyse ist aprioriſche Wahrheit. Keine Synthese der reinen Vernunft, nur formale Logik, keine Meta-

physik. Also etwa eine ewige Erde, etwa so, daß die Luft allmählich verschluckt wird, also das Leben unmöglich, und der Staubklotz steht still oder fällt ins Unendliche. Warum nicht, wenn doch alles möglich ist, und nur die Sinne uns lehren, was ist. Nein, so toll doch nicht! Alles mit Maß. Die Welt könnte anders sein, aber eine Laus oder ein Schwamm doch nicht. Und auch eine Hölle mit Teufeln und Feuer nicht. Anständig und künstlich muß sie doch sein, um sein zu können. Das Vermögen des Seins muß sie haben und sogar das des Allesseins, Weltseins, κόσμος. Das ist ja analytisch gewiß. Wohl. Aber nichts könnte doch sein! gar keine Welt und keine Erfahrung, weder Sein noch Denken, weder Physik noch Metaphysik. In der That doch! Es ist ja seltsam und wunderlich, daß ich bin! Und daß ich nicht sein könnte, ist gewiß. Wenn aber Ich nicht wäre, wäre für mich nichts und also von diesem meinem ganzen Bewußtsein und Sein, meinem Wissen und meiner Wahrheit nichts, und ich könnte sagen: es wäre nichts, und sehr wohl also könnte gar nichts sein. Also alles mein Sein Wunder, Dasein, Wirklichkeit, gegeben, zufällig! Nichts schlechthin notwendig. Aber das reine Denkgesetz ist doch vorempirisch, überempirisch. Wie? Wahrheit ohne Wissen, ohne Ich? muß ich die bejahen? aber wenn nun gar kein Ich wäre? wenn nichts wäre? dann wäre doch auch keine Wahrheit. Aber wäre es nicht wahr, daß Nichts wäre, daß Nichts Nichts ist, sich selbst gleich? Nein, Nichts ist nicht sich selbst gleich, denn es ist kein Selbst, und auch nichts Gleiches, — weil ohne Sinn. Also auch das Denkgesetz ist nur weil Ich bin. Seltsam, auch das Denkgesetz und seine Wahrheit zufällig. — Es ist gut sich so im Empirismus heimisch zu machen. Nach und nach brichts durch: Es ist etwas in mir, das mehr als Mensch, sinnliche Seele, wirkliche Vernunft ist, jenseits dieser ganzen Welt und dem Erfahrungs-Ich. Das ist die reine Vernunft, aprioriſcher Geist. — Das Weltall kann nicht ein Pilz sein, oder eine Luftblase, weil ein

solches Ding nicht durch sich selbst sein kann. Aber warum könnte es nicht endlich sein, etwa im unendlichen Raum, und am Ende auch zeitlich im Nichts der Ewigkeit? Aber aus Nichts wird Nichts. Es kann nicht eine zeitlich endliche Blase in der Ewigkeit schweben, entstehen und vergehen! Warum nicht? Das ist unglaublich, undenkbar. Also doch Ur-Denken, Gesetze, und zwar diese als ein gewisses Ideal der Notwendigkeit des nicht nicht und nicht anders sein Könnens.

Aber etwa ein Planet? oder ein Sonnensystem? Etwas, das ein Weltall sein könnte? Der Weltgedanke als der erste der Metaphysik ist in der That durch und durch empirisch zufällig, Wunder. Und das ist der erste Gedanke des Göttlichen für uns, weil wir selbst weltlich sind. Ist auch die Gottheit selbst ein Wunder? Die Wahrheit selbst? Ja, das Urwunder, das größeste. Inwiefern? Weil eine Offenbarung in sich selbst, also absolutes Geheimnis, d. h. Einheit, All-Eines. Offenbarung, Zweiheit, Wissen ist Wunder, also daß die Gottheit ein Objekt ist, ein Seiendes d. h. eine Wahrheit, denn Ich, das Subjekt, das Erkennende, Denkende bin ein Wunder; also auch das Objekt als solches. Die reine Gottheit wäre absolute Einheit, also nicht Wahrheit, nicht Geist, sondern jenseits beider, wie Platon schon lehrte. Die Welt der Zweiheit ist ein zweites Wunder. Der Weltgedanke des Absolut-Wahren als Weltalls ist für uns der erste metaphysische Gedanke, weil wir zuerst Welt, weltlich natürliche Seele sind. Der Gottesgedanke der zweite übernatürliche. Aber allerdings dieser ist in sich selbst das Erste, das prius, nämlich das reine in und durch sich Seiende. Aber ich kann nie machen, daß in mir das übernatürliche göttliche Ich-Bewußtsein das Erste wäre, sondern das natürliche weltlich seelische ist zeitlich das erste. Und deshalb hat in uns das Gottesbewußtsein notwendig empirisch-weltliche Vermittlung und Grundlage: Beweis Gottes aus der Welt! — nicht rein ontologisch, metaphysisch. Sondern erst wenn ich mich in das

Gottesbewußtsein emporgeschwungen habe, wird es das. Denn da ist ja Gott vor, über der Welt, innerlicher als sie und die Seele, und wir gewinnen die Einsicht, daß der ganz vollkommene Gott durchaus notwendig ist, obgleich unsaglich wunderbar. Ob die Welt wohl ein Pilz oder eine Seifenblase oder ein kleiner Stern, Planet, Fixstern sein könnte? ein Funke oder Blitz in der Nacht? Du spürst: sie kann nichts Geringeres sein, als ein ganz unbegreiflich wundersames Weltall und Seele; weil Gott so ist wie er ist, und weil meine Geistseele so ist wie sie ist, Gottes Schöpfung. Aus der Gottheit, dem Gottesbewußtsein stammt der Gedanke, daß das Weltall so oder so nicht sein kann, so oder so sein muß. Aber wenn die Idealwelt eine Idee ist, die Sinnenwelt der menschlichen Seele, der Physik, ist es jedenfalls nicht. Und wenn jene in dieser ist, ihr Geheimnis, Ziel und Urgrund, so ist jedenfalls die menschliche Sinnenwelt oder Erfahrungsnatur eine Verhüllung, ein Vorhang, Vorhof jener.

56. Die Bedeutung der Philosophie für die Religion.

Die Bedeutung der reinen Philosophie, Metaphysik und Logik, Dialektik, Wissenschaftslehre für die Religion und Theologie liegt darin, daß die Erweckung und Wiedergeburt in der That verlangen und voraussetzen oder hervorrufen eine gründliche Verwandlung, Umkehr (allerdings zuletzt: Verklärung!) unsres ganzen natürlichen, sinnlichen irdischen Bewußtseins, und mit diesem ganzen Bewußtsein auch die des theoretischen, des Erkennens, Fürwahrhaltens. Und die Begründung und Notwendigkeit und Gewißheit einer solchen Verwandlung und Umkehrung vom rein und streng wissenschaftlichen Gesichtspunkt der Besinnung und des Ringens nach Licht und Sicherheit und Klarheit aus bringt die reine Philosophie an den Tag.

57. Glauben und Wissen.

Den Glauben von der Sphäre des Erkennens und Wissens so abzusondern, daß gar kein Element von dieser in ihm übrig bliebe als wesentlich zu ihm gehörend, ist unmöglich, und das Ringen darnach ein verkehrtes und verderbliches Bemühen. Damit bleibt denn allerdings alles Glauben, auch das der Religion und Frömmigkeit den Gesetzen der Erkenntnis, sowohl den logischen, der Möglichkeit und Notwendigkeit, als den sittlichen, dem sittlichen Gebot, wie dasselbe die ganze Sphäre unsres Wissens und Nachdenkens, Bezeugens und Bekennens beherrscht und regelt, unterworfen, und kann demselben durch keine Kunst, durch keine Eigentümlichkeit eben dieser besondern Art des Erkennens entzogen werden. Es ist eben ein Fürwahrhalten darin, also ein Behaupten, wenn nicht andern, so doch uns selbst. Wenn man versucht das Glauben in ein Vertrauen oder eine Ergebung, Hingabe, in ein Aufgeben des eigenen Selbst aufzulösen, so bleibt immer auch da ein Schauen und Erkennen, Behaupten auf dem Grunde. Und wenn es ein völliges Überwundensein wäre von einer höheren Macht, und der wirkliche fromme Glaube darin bestünde, — eine völlige Selbstvernichtung, Geistesvernichtung kann er doch nicht sein. Und es bliebe immer nicht nur ein Wissen von diesem Überwundensein, sondern es bliebe als ein prius und Bedingung von diesem Überwundensein eben ein erkennendes Schauen, ein für wahr Ergreifen und Halten jenes Über-Ich, jenes göttlichen Wesens, ein innerliches Behaupten seiner Wahrheit, Objektivität, seines Seins. Mit diesem sittlichen Gebot über unser Behaupten und Glauben hängt das entschiedene und abschließende Ja und Nein über die ganze Sphäre der Wirklichkeiten zusammen, über eine Erfahrungsgewißheit, die für das rein logische Denkgesetz eine ganz jenseitige ist. Dem Denkgesetz ist all mein Behaupten unterthänig. Wenn wir so das Verhältnis von Glauben und Wissen feststellen, so wird dann

immerhin die Sphäre des Glaubens eine solche sein können, daß sie von der gewöhnlichen, gemeinen und allgemeinen Wissenssphäre ganz abgesondert und über sie erhaben erscheint. Und dieses entspricht nun auch den Gedanken, welche die Frommen über ihren Glauben in der Seele tragen. Der Glaube hat zum Inhalt und Gegenstand die sogenannte unsichtbare Welt, d. h. die übersinnliche Wirklichkeit, und sofern wir eben dieses sinnlich-verständige Ich den Menschen nennen, also eine übermenschliche, übernatürliche Wirklichkeit, Wirklichkeit! nicht nur Wahrheit! Der Glaube hat zunächst mit dieser ganzen Welt nichts zu thun, und in der That mit dieser Art des Seins und Wissens nicht. Daher kann der wahre Glaube nie ganz rein beginnen innerhalb dieser natürlichen menschlichen Erfahrungssphäre, also auch nicht innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit im gemeinen Sinn, sondern durchaus nur in dem Bewußtwerden jener andern Welt, einer jenseitigen Wirklichkeit oder Objektivität (der Dinge an sich). Und allerdings geht diese, auch wenn sie durch wirklich übernatürliche Objekte oder Offenbarungen in uns erweckt wird, gleichwohl eben jenem ihrem übernatürlichen Wesen nach immer und notwendig zunächst auf als reines ontologisches Bewußtsein. Wiederum aber ist das Glauben nun eben dasjenige Bewußtsein, diejenige Gewißheit, die da weiß und sich selbst und auch andern mit Zustimmung des sittlichen Gebots behauptet: Dieses jenseitige Seiende sei jenseitige Wirklichkeit. Und in dem sittlichen Freiheitsbewußtsein geht es ihm auch auf, daß solche Wirklichkeit inmitten dieser natürlichen Wirklichkeit da ist, erscheint, sich offenbart! Denn hier erkennt er das Aufgehen der Sphäre der Offenbarung, d. h. einer höhern übernatürlichen Erfahrung an. Das Herrliche und dem Glauben Verwandte des Idealismus in seiner kräftigen Gestalt, wie der Kants, ist dieses, daß in ihm diese ganze Welt mit ihrer räumlichen und zeitlichen Grenzenlosigkeit als eine geschlossene und untergeordnete Sphäre erkannt ist. Geschlossen trotz ihrer Schein-Unendlichkeit. Diese be-

deutet eben das: daß diese Sphäre nicht sich selbst schließen kann, nicht sich beendigen und begründen, nicht sich vollenden und anfangen kann durch sich selbst. Sie ist Formlosigkeit, nicht als fehlte alle Form und Gestalt; aber die erste und letzte Form fehlt, d. h. das Formprinzip fehlt ihr. Sie ist Materie, und diese ist begrenzt, geschlossen, nicht durch sich selbst, sondern durch die höhere, immaterielle, ganz innerliche Sphäre, das Formprinzip, das alles zu formen vermag, nichts außer sich hat, das Ganze schlechthin ist, die wahre Welt, das göttliche Geisterreich. Dies ist nun das Erste und ganz Wesentliche und Unentbehrliche des Glaubenslebens, daß wir dieser unsichtbaren, übersinnlichen, übernatürlichen, übermenschlichen Wirklichkeit eines wahrhaft ganzen Seins und ewigen Lebens inne werden! Zunächst als ganz in sich seiend, also als der wirklichen Idee, dann aber auch als unsern Ideals, unsrer Zweckursache, unsres Gesetzes und Gebots. Damit aber ist auch ausgesprochen, daß die Wirklichkeit des Glaubens durchaus für den ganzen natürlichen Menschen Geheimnis ist. Das ist's eigentlich, was das kantische „Ding an sich" bedeutet. Es ist nicht: Erscheinung, d. h. eben nicht gegenwärtige zeitlich-räumliche Wirklichkeit, nicht die Welt des jetzigen Menschen, dieses Lebens, nicht diese Welt; und zwar dieses in ganzem finsterm Ernst. Diese Welt ist eine Welt des Todes, der Finsternis, des Jammers, ein Jammerthal, vielleicht nicht für den einzelnen Menschen und für die wenigen sogenannten Glücklichen, aber wirklich doch für die große Mehrzahl auch der Einzelnen und jedenfalls für die Menschheit, für die Seele, den Geist, das Gemüt, das ideale Mitgefühl, die Liebe, für den wahren, übertierischen allgemeinen Menschen in uns. Hiemit ist nun das Glaubenslicht als das Licht einer höhern Sonne gänzlich unterschieden von dem der gewöhnlichen Wissenschaft, allerdings also auch der gewöhnlichen Philosophen, sofern diese doch noch gewöhnliche Menschen, natürliche Geister sind und über die Logik und die reine Idee, die Form als ideale Figur und Schatten nicht hinaus-

kommen — dieses Leben und diese Welt doch für das wahrhaft wirkliche göttliche Leben und die göttliche Welt, das Himmelreich haltend — und jene reinen Ideen für bloße Ideen, Form der Form, Abstraktion, für ein Reich des Toten, der Schatten, wenn auch ewiger Schatten, Vorbilder, doch nur Bilder, εἴδωλα. So sind die kantischen Ideen und die aristotelischen εἴδη, — (nur daß Kant sich im sittlichen Freiheitsbewußtsein die wirkliche Glaubenssphäre entdeckt hat). Das ist auch der Standpunkt der meisten heutigen Idealisten, auch der Hegelianer. Sie denken aristotelisch und glauben damit Kants Skepsis überwunden und eine ideale Dogmatik gefunden zu haben. — Dem gegenüber sind die Frommen Kant viel verwandter und im Grunde skeptischer als sie selbst meinen, wenn sie sich von kindlichen Phantasien reinigen. Die ganze wahre Welt ein wirkliches, aber ganz unvorstellbares Jenseits, eben weil ganz unvorstellbar für uns wie wir jetzt sind, für das Bewußtsein des Diesseits, des Todes, der Finsternis und Schatten, — eben deshalb ein wahres Jenseits. Unvorstellbar und dennoch für den Erweckten, Erleuchteten gewisser als alle Gewißheit dieser Welt. (Wie auch für Kant die Freiheitssphäre das dem persönlichen Bewußtsein Gewisseste ist.) Diese Gewißheit aber ist für den natürlichen Verstand ein vollkommenes Geheimnis. Wenn der philosophische Idealismus mit Empirie vermischt und so getrübt ist, wie seit Aristoteles der Fall und besonders im Mittelalter und bei den Hegelianern und dem sogenannten Monismus dieser Zeit, dann verschwindet allmählich ganz das Bedürfnis und Verständnis des Glaubenslichtes und der Erweckung aus Nacht und Tod und Schattenwelt zum himmlischen Hoffen und Sehnen. Dem Idealismus der philosophischen Besinnung geht zuerst das Bewußtsein des Geheimnisses als des Nicht-Offenbaren, Nicht-Erscheinenden und in dieser Welt, in diesem natürlichen Leben und Bewußtsein gar nicht erscheinen Könnenden (nicht weil es zu ohnmächtig, sondern weil es zu erhaben, zu rein und ganz und innerlich ist) auf, und damit

allerdings die Nichtigkeit von unsrem Raum und unsrer Zeit und von allem, das in diesem Raum und dieser Zeit, in diesem Raum- und Zeitbewußtsein da ist, existiert — nämlich die bloße Natürlichkeit von allem Diesem, sein bloßes Sein für den natürlichen Menschen, nicht aber für jene jenseitige Wahrheit des Geheimnisses. Wer diesen Idealismus ablehnt (um die Physik für Wahrheit halten zu können), der wird nie einen kräftigen Dualismus gewinnen. Denn dieser ist nur möglich durch ein Verständnis der völligen Unterordnung (nicht: Koordination) der Körperwelt, Außenwelt unter die Seele und der Seele unter den Geist, die Freiheit. Und diese Unterordnung — das eben und nichts anderes ist der Sinn von der Lehre, daß Raum und Zeit des natürlich-sinnlichen Menschenbewußtseins nur Schein, Figur, Materie, Möglichkeit, — daß sie Nichts sind! — Jeder Versuch diesem einzigen Eingang in echte Metaphysik zu entgehen, führt zu Naturalismus und Empirismus und zu Phantastereien, — zu unhaltbaren Dualismen, wie der des Descartes oder Fechner u. drgl. — Die Alten wußten das und ihre Prinzipien von Materie und Form sind nicht koordiniert, sondern jene ist dieser schlechthin subordiniert und hat nur die Wahrheit des Mittels, der relativen Wirklichkeit, d. h. keines definitiven, wesenhaften, absoluten, allgemeingültigen, himmlischen Seins. Unsern Physikern wird die Nichtigkeit unsrer Raum-, Zeit-, Bewegungsgrößen durch ihre eigenen Entdeckungen nahe gelegt. Was sind denn die 600 Billionen Schwingungen des farbigen Lichts in jeder Sekunde? Gerade so nichtig wie diese Kleinheiten der Zeit und diese Größen der Bewegungsschnelligkeit ist für unser Bewußtsein die Dehnung und Entfernung im Sternenhimmel. Nur als Element von Gestalt und Form, von Harmonie und Schönheit hat Ausdehnung und Vielheit der äußerlichen Schein-Mathematik Bedeutung, Sinn, Geist, Wahrheit. — Das Wesentliche dieser rein idealistischen formalen Metaphysik ist immer dieses: daß es uns einmal aufgehe, daß der ganze natürliche Mensch, zu

dem seine ganze Sinnenwelt, diese ganze Natur der Erfahrung und ihr Bewußtsein gehört, nur Erscheinung, eine besondere geschichtliche vergängliche Figur ist, ganz sterblich, der einst nicht war und einst nicht sein wird, also dem Tode verfallen, d. h. in der Sphäre des Todes, der Nacht, unter der Herrschaft des Todes und der Finsternis lebend. — Hiedurch erst wird diese ganze Weltherrlichkeit, das Diesseits mit all ihrer unendlichen Ausdehnung in Zeit und Raum, die doch eigentlich nichts ist, als der kleinste Augenblick des Jetzts und der atome Punkt des Hier, wirklich begrenzt, abgeschlossen, ein Gefängnis. Unser Bewußtsein und Selbstbewußtsein, d. h. der Mensch in uns muß gänzlich anders werden; um göttlich, himmlisch, ewig zu sein, um eine freie Macht, ein wahres Wesen, ein Ganzes, ein persönlicher Geist, ein Kind Gottes zu sein. So ist dieser wahre, himmlische, wahrhaft wirkliche Mensch, hier in dieser Welt, in diesem Leben, gänzlich in der Fremde, verbannt, im Exil und im Kerker zugleich. Und allerdings ist schon der gemeine theoretische Verstand hier ein ξύραθεν Hereingekommener, weil seine Grundbegriffe: Wesen, Ursache, Zweck und Mittel alle nichts anderes sind als Erinnerungen des wahren göttlichen Idealbewußtseins, der Vernunftideen, die in der Erweckung und Erleuchtung, im Glauben und Hoffen wieder lebendig werden und im Sehnen und Wollen und Thun der Bekehrung persönlich selbstbewußt werden. Gleichwohl aber gehört dieser natürliche Verstand noch dem natürlichen Individuum, das dieser Schattenwelt angehört, nichtige Naturerscheinung. Unser göttlicher Geist ist in ihm individuell verhüllt, eingehüllt in ein Naturindividuum, als in ein Totenkleid und eine Zwangsjacke. Wenn nun aber schon diese Welt trotz ihres Todes und ihrer Nacht so fein und wunderbar gestaltet ist, obgleich da alles nur Schatten und Schein ist, wie wunderbar schön wird die wahre Welt, das wahre Leben, das wahre Bewußtsein und Erkennen, Wirken, Schauen sein! Nicht in diesem Raum und dieser Zeit, als von ihnen beherrscht, sondern

den wahren Raum und die wahre Zeit als die Möglichkeit in der Liebesmacht und Freiheit beherrschend.

58. Die beiden Bewußtseinswelten und die Weisheit.

Es gibt in Wahrheit nur zwei Wissenschaften, die Wissenschaft der natürlichen Menschheit und die Theologie, die Religionserkenntnis der übernatürlichen Menschheit, der geschichtlichen im wahren Sinn der Erweckung, Erleuchtung, Offenbarung. Zu jener erstern gehört alles Wissen der Beobachtungen und mathematischer Berechnung, zu dieser letzteren aber alle Metaphysik und alle geistliche Erfahrung des innern Lebens. Die unsaglich schlechte Entwicklung der Theologie in unserer protestantischen Christenheit hat uns an den Abgrund geführt, vor dem wir stehen. Kant, Fichte, Schelling suchten die Theologie aus ihrer traurigen Verkümmerung herauszureißen, aber ohne Erfolg. Die katholische Theologie hat über dem allem Mut und Freiheit verloren und sich in die Knechtschaft der Vergangenheit und Tradition überliefert. Und mittlerweile ist nun die Wissenschaft der natürlichen Menschheit in diesen Jahrhunderten mit heldenhafter Kühnheit und Arbeitsamkeit, mit allen Kräften des Talents und der Kunst und mit allen Hilfsmitteln und Förderungen vorangeschritten, erhellt Tag für Tag aufs neue bis dahin dunkel gebliebene Gebiete, wird der menschlichen Gesellschaft und jedem Gebildeten und selbst der Menge als solcher immer lieber und bewunderungswerter. Wo will das hinaus? — Wohl glüht das innere, das geistliche Leben ohne Flammen und fast ohne Licht noch fort. Aber die Glut wird immer dunkler. — Es wird ein Sturmwind nötig sein, der in naher Zukunft irgendwo unter uns in einer heroischen, frommen, tiefen, freien Seele die leuchtenden Flammen auflodern macht. Als wissenschaftliche Erkenntnis sind diese zwei Sphären freilich beide theoretisch; denn die Erkenntnis als solche ist ja nicht Praxis oder Poiesis oder Technik. Aber indem sie im Menschen, im menschlichen Bewußtsein der

Seele vereinigt, vermittelt, Ein Ganzes und Leben sind, ist selbstverständlich Arbeit, Einigung der Zweie oder Sonderung derselben aus Vermischung vorausgesetzt. Und die innerlich geistliche Lebensarbeit der persönlichen Seele ist eben auf die Herstellung des wahren idealen Verhältnisses dieser beiden Bewußtseinswelten, Erkenntnissphären, Wahrheiten gerichtet. Die wirkliche Herstellung des richtigen, gesunden, geschichtlichen Verhältnisses derselben zu einander ist: Weisheit.

59. Die Gottheit ein höchstes Erfahrungsgenus. Aber der Theologie ist schon längst die echte Empirie verloren gegangen.

— Wie? Die Individualitäten in ihrer Verschiedenheit stammen doch wohl aus der Materie? d. h. aus dem Genus der natürlichen tierischen Menschheit und nicht aus dem Genus der göttlichen heroischen. Aber aus diesem stammt die Persönlichkeit, d. h. die Freiheit, Macht, Herrschaft, die Tugend der Übernatürlichkeit, und das Individuum also nur, sofern es zugleich dieses ist, Person und Gesinnung. Aber wie nun die böse Gesinnung, der böse Wille, der böse Geist? Stammt hier das Böse, die Bosheit aus der Natur? aus der Individualitätsverschiedenheit und dem Naturell? oder aus dem göttlichen Prinzip, dem Genus und Samen des Heroentums, der Gottheit? Weder dieses noch jenes scheint möglich, und doch scheinen dieses die beiden einzigen Möglichkeiten. Also das Böse selbst ein böser Wille, böse Freiheit und Gesinnung, böses Heroentum, böse Tugend und Kunst und Sittengründung unmöglich. Und doch ist dieses ja wirklich in der Geschichte da. Und auch böse Heroenschule, böse Erziehung, arge Verführung, teleologisch verleiblichte φθορά, corruptio, Fürstentum des Todes ist da. Also gibt es auch böse Helden, die dieses ursprünglich sind, böse Götter oder Dämonen, Genien. Jede wirkliche intelligible böse That, d. h. erste That einer persönlich gewordenen,

vom Genus des göttlichen Seins berührten, aber noch nicht gutes göttliches Individuum gewordenen Seele ist ein solches Göttliches, Dämonisches, Satanisches, Teuflisches. Das göttliche Genus ist darin also das Höchste, aber noch nur das Genus, d. h. Materie, Möglichkeit, der Same, noch nicht die Wirklichkeit der Vermählung, d. h. des Empfängnisses, der Aufnahme. Und dieses nun eben ist das erste Wollen des so Berührten, es ist das mittlere Wollen oder Thun — eben das intelligible Leiden und Werden, d. h. die Wahl des sich Öffnens oder Schließens, also das Empfangenwollen oder Nichtwollen, welches letztere aber auch ein Wollen ist, geweckt durch jenen göttlichen Samen, eben das Wollen des Nein, das Nichtthunwollen, der Wille des Nichtwollens, vis inertiae, Trägheit und Widerstand. So kann auch das Dämonische, Böse göttlichen generis sein; und ohne dieses ist auch die Geschichte nicht möglich und nicht zu verstehen, d. h. als Geschichte nicht zu erkennen. Dieses alles nun wären Gedanken, die auf dem Boden der Erfahrung der kreatürlichen Menschheit erwachsen und gedeihen können. Wenn nur der Erfahrungsforscher nicht bloß negativen irreligiösen, sondern auch positiven geschichtlichen Mut und den Forscherwillen hat, die Dinge zu nehmen wie sie sind, wie sie wirklich erscheinen, sie nicht zu verschneiden und zu fälschen, vorurteilslos, voraussetzungslos zu betrachten und zu ergründen, was in der Fülle des gebildetsten menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins wirklich da ist. Das wäre die Heroen- und Götterlehre des echten Empirikers. Die Gottheit ein höchstes Erfahrungsgenus gleich dem Heroen- und Dämonentum, den Begründern guter und böser Menschensitten. Im Begriff der Gottheit wäre nur dieses Übernatürliche, d. h. das engere Genus, die differentia dieser heroischen geschichtlichen Menschenspecies abgeschieden von dem natürlichen Menschengenus. Aus der Verbindung des Göttlichen und der natürlichen Menschheit wird der gute oder böse Held. Auch der böse, der dämonische Mensch wird nicht aus dem bloß tierisch-Natürlichen, nicht ohne jenes

Verhältnis zu der Gottheit und dem erst daraus entspringenden freien Wahlwillen der absoluten Willkür, einem göttlichen Jetzt, einer intelligiblen ἀρχή, That oder Unthat. So mag man selbst von guten und bösen Göttern, d. h. Genien, Geistern, Dämonen sprechen. Der Empiriker wird leicht zu solchen Betrachtungen fortschreiten, wenn er auch erkennen mag, daß doch auch von seinem Standpunkt aus erforscht, diese Vielen alle nur innerweltliche natürliche Götter sind, nicht das reine, Eine, ewige, absolute Prinzip des schönen und herrlichen Herrschergeistes, des Weltschöpfers und Seelenerweckers selbst. Und daß ein solcher Vater der Götter, besser der Heroen und selbst der Dämonen, aller Mittler, aller geschichtlichen Gründer und Stammväter, Gesetzgeber und Sittengründer das Gewisseste aller ewigen, ursprünglichen Wesen ist, eben weil das höchste und schlechthin nicht ableitbar, sondern das vollkommene Ganze. Denn die Welt in der Werde-Veränderung, Zeit, Äußerlichkeit und Vielheit ist das ja nicht. Es ist mir wohl so, als ob wir seit vielen Jahrhunderten diesen empirischen Standpunkt der Theologie, der theologischen Empirie gänzlich verloren und dadurch Unersetzliches, Unentbehrliches, nicht leicht wieder zu Gewinnendes eingebüßt haben. Eigentlich vielleicht schon seit Platon und Sokrates, ja vielleicht seit Pythagoras und den Eleaten oder Heraklit, — d. h. seit der alten idealistischen Metaphysik. Diese war mit Grund von Anfang an antimythologisch, wurde dadurch aber zugleich leicht antitheologisch, nämlich irreligiös, atheologisch, nur ontologisch, und endlich nur logisch, falsch einheitlich und allgemein. Der reine theoretische Geist wurde das höchste, absolute Wesen. Hier ist die Verwandtschaft mit den Neuern, mit dem Pantheismus, dem Naturalismus, mit Spinoza. Berkeley mit seinem religiösen Empirismus, Kant mit seiner praktischen Vernunft und Freiheit erheben sich darüber ähnlich wie Platon und die Neuplatoniker und Aristoteles mit seinen Sterngöttern. Die Christen dann, die die falschen Götterlehren zu besiegen hatten, und die

Dämonenfurcht und den Kaiserkultus, und den Einen wahren Gott und den Einen Mittler verkündigten, schlossen sich mit Recht lieber an die Metaphysiker als an die Mythologen an, denen schon Platon abgesagt. Aber es ist uns dadurch die empirische Vermittlung der Theologie verloren gegangen. Und wenn die alte Kirche sie noch festhielt, die neuern Jahrhunderte haben sie völlig eingebüßt. Die Gottheitslehre ist bloße Metaphysik, Ontologie, Logik geworden. Gott gleich Vernunft, νόησις τῆς νοήσεως. So ist uns allmählich das heroische Bewußtsein, d. h. die natürliche Gottheit, das Göttliche der Welt und der natürlichen Menschheit, des Menschen, des Ich abhanden gekommen. Man würde es ganz blasphemisch finden, wenn Menschen, Richter oder wer sonst, Götter genannt würden, göttlich; daher auch übertrieben und abergläubisch, wenn Teufel oder teuflisch und Erscheinungen und Mittel des bösen Prinzips und des Todes.

Wir alle, diese Welt, auch die Wissenschaft derselben, die Helden und die Weisen sind atheistisch, nicht göttlich, nicht Götter! (keine intellektuelle Anschauung, keine Seele an sich!) höchstens zufällige grundlose, glückliche, helle, klare Seelengebilde, die etwa wunderbar heißen mögen, da sie Bewunderung und Erstaunen im Forscher erregen. So sind denn die Götter und alles Göttliche gänzlich jenseits unsrer Wissenschaft und ihrer Sphäre des Wirklichen, Allgemein-Individuellen der Welt der genera. Zweierlei ist jenseitig für die Erfahrungswissenschaft, einmal die Idee, das reine Ideal, das schlechthin Vollkommene, und sodann das Zufällige, Außerordentliche, Erstaunliche, Un-gemeine, Seltene, Einzelne, Einzige; — so also auch der Held, der Weise, vor allem der Fromme, d. h. der, in dem jene Ideen eine freilich illusorische, weil unmögliche Wirklichkeit zu sein scheinen, — eine Zukunft für sich behaupten! Dieser Denkart, die z. B. in Littré's Positivismus mit seiner weisen Warnung, doch nie nach einer Erkenntnis des Wesens der Dinge zu trachten, sich heiter und naiv ausspricht — steht

nun offenbar der Wahn der persönlichen Freiheit (überhaupt der Persönlichkeit, der Seele) als der Eingang zum Reich der Finsternis gegenüber. Von hier aus muß man Kants Kühnheit ganz inne werden, daß er trotz seines Positivismus, d. h. Empirismus, die sittliche Freiheit, d. h. die persönliche, so fest behauptete. Hier ist wirklich das Thor, durch das das Haupt der Seele, der reine Geist, ins Jenseits reicht und eingeht.

f) Der christliche Glaube.

60. Tiefere Gotteserkenntnis wird heutzutage in der Predigt der Gemeinde zu wenig geboten.

Was unserer gegenwärtigen populären Theologie, wie sie der christlichen Gemeindepredigt überall zu Grunde gelegt wird, fast ganz fehlt, das ist ernste und innerliche Anstrengung, wirkliche Erkenntnis Gottes nicht nur andern mitzuteilen, sondern vor allem selbst zu gewinnen. Unsere Prediger setzen viel zu sehr voraus: eine solche besitze ja die Christenheit aller Zungen und Bekenntnisse und jeder Christ, wenn er sich nur irgend besinnen wollte. Daher hört man nicht leicht Predigten wie die von M. Ekkhart und Tauler. Die Predigt der Altgläubigen wie die der Reform beschäftigt sich mit Christologie und Anthropologie, aber mit der eigentlichen Theologie nur wenig und nur nebenher. Nur wenige werden es glauben, aber es ist doch so, daß eben durch diese Haltung und Beschränkung die Predigt ihre geziemende Macht in der wissenschaftlichen Zunft mehr und mehr eingebüßt hat und endlich ganz verlieren wird. Es ist zu hoffen, daß der Atheismus, der in den Anhängern des neuen Glaubens laut wird und Berechtigung in der Kirche fordert, die eigentliche Theologie wieder erweckt und zu Arbeit und Kampf aufregt. Denn es wird sich aufdrängen, daß die Gottlosigkeit, als stille Gottesverleugnung, Fallenlassen des Gottesbewußtseins, jeglichen Gottesbegriffs, immer allgemeiner wird und durch

die sogenannte populäre Wissenschaft in weite Kreise dringt. Wenn dann unsere Prediger es unternehmen wollen, wirklich wieder als Theologen Erkenntnis Gottes zu erwecken, — dann werden sie inne werden, wie in der That die alten Darstellungen der letzten Jahrhunderte der jetzigen wissenschaftlichen Natur- und Weltkenntnis nicht gewachsen sind. Da haben Schelling und Hegel helfen wollen; aber Plotin, J. Erigena und Ekkhart genügten dem damaligen Bedürfnis viel tiefer, und manche gnostische Schöpfungslehre und die Maja der Brahminen scheinen Höheres im Sinn zu haben. — Daß die einzelne Seele auch in unsern Tagen sich gedulden und ergeben, warten und hoffen und trauen soll, wenn auch das Dunkel kaum dämmert, ist gewiß. Aber jeder Prediger, als der Theologie studiert hat, sollte doch auch dem umfassendsten Naturforscher über Gott, sein Wesen und Dasein, sein Wirken und Herrschen Wahrheiten mitzuteilen haben, die diesen in Erstaunen setzen und fesseln, und sollte imstande sein, ihn in das jenseitige Licht der ewigen Sonne emporzuziehen. Ist denn nicht die Aufgabe des christlichen Seelsorgers die: rückhaltlose Liebe zu Gott zu entzünden? Wie aber kann ich Gott lieben, wenn ich ihn nicht kenne? — Die gemeine natürliche Wissenschaft und Erfahrung aber offenbart ihn mir — vollends in unserm Zeitalter — nicht nur keineswegs — vielmehr ist es wirklich so — wie unser jetziges kirchliches Leben es bezeugt, daß sie ihn nur verhüllt und schwer findbar macht. Es gilt also mit allen Kräften dem entgegen zu arbeiten, dieses Gewölk, das sich nach natürlichen und geschichtlichen Gesetzen in der Gegenwart um die Gottheit legt und den wahren Himmel und das Lichtreich uns verbirgt, — wenn nicht zu zerstreuen, doch durchscheinend zu machen oder unser inneres Auge kräftiger und schärfer.

Wie die Natur der gegenwärtigen Naturforschung (der sogenanten Mechanik) uns Gott verhüllt, — so auch die natürliche, die sinnlich — verständige Menschheit, das natürliche Menschen-

leben und Bewußtsein. So kommt es, daß die Rede vom persönlichen Gott, die jetzt so viel gehört wird, wiederum vielen die Wahrheit Gottes verhüllt, anstatt sie zu offenbaren. Denn mit der Persönlichkeit oder gar statt ihrer stellt sich sogleich die Vorstellung des Individuums, die der Naturgattung angehört, ein; und auch die Theologen sind dieses Verhältnisses nicht Herr geworden.

Der Gedanke der Monade suchte das Individuum von der Sphäre der natürlichen Gattungen los zu machen, es über diese hinauszuheben in die Sphäre der ὄντως ὄντα, der göttlichen absoluten Wesen. Aber im Grunde bleiben doch diese nun die Gattung und Gott wird gedacht als der höchste der Götter, der Gott der Götter — der Herr — etwa auch der Schöpfer, Vater des ewigen Geisterreichs. Das ist das Ideal der Vernunft als Individuum! — der wirkliche Gedankengehalt dieser Theologie wäre dann der des Herrschers des göttlichen absoluten Reichs. Da wäre es dann in der That nicht mehr ein Individuum unter vielen; sondern diese alle sind nur Götter in Gott und nur sofern in ihm. Also nur durch ihn, aus ihm, für ihn. Im natürlichen Sinn Individuum und isolierte Monaden sind sie nur, sofern sie nicht in ihm sind, sondern in sich selbst, — so also außer ihm und auch außer sich selbst, nämlich außer dem wahren Ich und Geist und ewigen Leben. Hier träte dann erst der echte übernatürliche Realismus ins Licht, nicht die Gattung der Individuen, sondern der Herr und Gott aller Götter des Geisterreichs — Gott alles in allem, das Leben des Lebens. Da wäre dann etwa seine Persönlichkeit und einzige Einheit nur das vom Reich abgewandte, innerliche Leben des lichten seligen Abgrundes, des βυθός — Aber das beseligende für uns ist eben sein Herrschen, Beleben, Erlösen, Wunder thun in seinem Reich, sein δόξα, seine Offenbarung, das Ausströmen seines Lebens und Lichtes und seiner Liebe und Gerechtigkeit und Gnade.

Also diese Monaden dürfen nicht wie bei Leibnitz nominalistisch,

empiristisch, natürlich gedacht werden, sondern in der Erkenntnisart des echten Realismus, der an die Stelle der Gattungen der Naturindividuen das Eine ideale εἶδος der Wesen an sich, des Geisterreiches stellt, den alldurchdringenden Schöpfer und Herrscher.

61. Wir werden Gottes inne. Aber die Gottheit ist eine blendende Sonne, das Göttliche unaussprechlich.

Alle Metaphysik, also alle Behauptung, daß wir Menschen, wenn wir uns besinnen, ein übernatürliches Erkennen besitzen, — alle solche Weisheit, wo sie persönliche Wirklichkeit hat und nicht bloß eingebildet und Selbsttäuschung ist, beruht auf intellektueller Anschauung, hat also irgendwie eine Intuitionslehre zur ihrer Erkenntnistheorie. Die intellektuelle Anschauung ist aber die Anschauung, das Inneſein des schlechthin Vollkommenen, des ἀγαθόν Platons, des ἱκανόν und αὐταρκές, des göttlichen Wesens. Denn das ist eben das höhere noch innerliche Objekt des Geistes, der vernünftigen Seele. Wer sich besinnt, der wird sich des Vollkommenen bewußt, — nicht als einer bloßen Idee, Abstraktion, sondern als des schlechthin gewiß Seienden. Das ist der alte ontologische Grundgedanke des wahrhaft Seienden, das Wahrheit ist; es ist unmöglich, daß sie nicht sei, wohl, daß sie nicht da sei, erscheine, offenbar sei, also, daß sie verborgen, verhüllt sei, Geheimnis sei. Dem gegenüber ist nun alles Daseiende als veränderlich, vergänglich, entstehend und untergehend, — nichtseiend, nichtewig, göttlich. Alles ist da, erscheint, nur Gott nicht, das wahrhaft Seiende nicht, die Wahrheit nicht! So ist die Wahrheit in dieser Welt, in diesem Leben gänzlich verborgen. Nur der Schein ist ganz offenbar. Daher die natürliche Welt, das natürliche Leben eine Welt, ein Leben der Täuschung, der Lüge oder des Traums. — Aber wie? Dieses Urteil über sie ist doch ein wahres Wissen? Ja! Eine Anwendung des wahren Wissens, des Schauens der himmlischen Wahrheit zum Gericht. Zuerst also zur Gesetzgebung,

zum Maßstab. Aber kann es nicht auch zur Erlösung gereichen? Ist nicht in dieser Welt trotz der Vergänglichkeit und Nichtigkeit auch Vollkommenheit erkennbar und wirksam? Und nicht erst und nicht nur in diesem Gericht, in der Beurteilung und Verurteilung, sondern im Werden selbst, in der Geschichte. — Also: wird in ihr, in diesem Leben Göttliches, d. h. Ewiges, Himmlisches? Aber: wie kann das: werden? entstehen in der Vergänglichkeit? Wohl nur, indem es ewig ist? also vor der Zeit war und nun wieder aus der Vergangenheit, dem Hinaustreten in die Vergänglichkeit sich besinnt, erinnert, in die vergessene Wahrheit wieder zurückkehrt. Es wird uns schwer, uns dessen recht persönlich zu bemächtigen, es zu glauben, weil wir so viel reden und immer gleich lehren wollen; — das wirklich ganz stille Sinnen ist selten. Es ist aber klar, daß wie diese Natur, so auch unsre Sprache, unvollkommen ist, vergänglich. Und die Sprache ist nur eine Hülle, wenn auch mit dem geistlichen Schauen verwachsen, wie die Hülle mit dem Kern. Das Innerste selbst ist uns unaussprechlich, wie auch Goethe fühlte und Schleiermacher und Kant in verschiedenen Formeln aussprachen. Auch die alte pythagoräische Weisheit und das echte kontemplative Mönchtum vertritt dieses schweigende Sinnen. Aber das Mißlingen und Absterben ihrer Ordnungen zeigt uns auch, daß wir uns der Sprache wie dem Kampf nicht entziehen dürfen. Aber es wird immer dabei bleiben, daß die vollkommene Wahrheit, die Gottheit eine blendende Sonne für unsre vernünftige Seele in diesem Leben ist, aber auch dabei, daß doch nach und nach wir immer fähiger werden, dieses reinen Lichtes, das uns umgibt, uns zu freuen, in ihm Ruhe, Trost, Seligkeit zu schöpfen, — auch wohl dasselbe mit unsrem geistlichen Auge zu erfassen, seinem Leuchten selbst stand zu halten und trotz aller Dunkelheiten und Rätsel dieser Welt seiner herrlichen Allmacht gewiß zu bleiben und seiner reinen Güte und Schönheit und überschwenglichen Kunst, — Weisheit. Wenn man dieses Schauen immer wieder lieber Ahnen und Fühlen nennen

will, so macht sich dabei das Bewußtsein des Unaussprechlichen — unsrer äußerlichen vergänglichen Sprache geltend. So im Grunde auch bei Schleiermacher, nur, daß er zugleich mit dem objektiven Bewußtsein die Bedeutung des in echter Ontologie, Theologie mit diesem verschmolzenen und von ihm unzertrennlichen subjektiven Bewußtseins geltend macht. Gottes, der Gottheit können wir nicht gleichgültig, ganz kalt, bloß äußerlich objektiv inne werden, sondern nur innerlich, persönlich, im erweckten, belebten Herzen. Ist das Herz tot, unerweckt, so ist die Gotteserkenntnis nur nichtiges Gerede. Wenn Kant das Gottesbewußtsein besonders an das sittliche Bewußtsein anknüpft, so ist ja auch das platonisch. — Das ἀγαθόν ist ja ein sittlicher Begriff — im Grunde derselbe wie Kants Ideal der reinen Vernunft. Nur daß Kant dann weiter das sittliche Bewußtsein nicht sowohl als das Idealbewußtsein, das ἀγαθόν auffaßt, als vielmehr als das Bewußtsein des Gesetzes als unbedingten Gebots. Die Gottheit nicht das höchste Gut, sondern der allmächtige Herr, die vollkommene Herrschschaft, Weltregierung (nicht Welt-Erlösung).

62. Das Gefühl vom Göttlichen ist nicht das Erste, sondern das Zweite.

Ein wirklich starkes, persönliches Gefühl des Göttlichen setzt durchaus ein starkes Innegewordensein, Erkennen der Wahrheit jenes Geheimnisses voraus, eine Erweckung und Erleuchtung. Das Gefühl ist nicht das Erste, sondern das Zweite. Es ruht auf einem innerlichen Erkennen des Geheimnisses. Wenn man meint: dies ist nicht ein Erkennen, so beruht das auf falschem Empirismus, Naturalismus, der meint: Wo keine Beobachtung, sinnliche Wahrnehmung, sei keine Erkenntnis. Kant und Schleiermacher waren von dieser Meinung und Terminologie erfaßt. Es ist eben ein wahres Erkennen, eben weil es eines Geheimnisses inne wird. Das fromme Gefühl, ob Seligkeit, ob Trauer, ist aus dem Innewerden

des wahren Lebens erwachsen, Seligkeit, wenn wir dieses wirklich haben, sind, erleben, Trauer, wenn es nur als Erinnerung an Vergangenheit, hoffnungsloses Sehnen einer Zukunft, eines Jenseits in uns ist. Die Freiheit in Gott ist die Möglichkeit, die er uns als unsre Sphäre (die Geschichte werden kann) verliehen hat, uns ihm frei zu unbedingtem Gehorsam und Dienst in freier persönlicher künstlerischer Thätigkeit hinzugeben oder uns von ihm zu lösen und in seiner Natur, δόξα, Materie unsre eigene Welt zu bauen, ekstatisch zu träumen und in tierischer Lust und Willkür sterbliches Gattungsleben zu führen.

63. Der christliche Glaube besteht nicht in Idealgedanken, sondern im Erfassen einer idealen Wirklichkeit der Geschichte; aber diese muß in die Gegenwart hineinreichen.

Das Nachhaltige des Rationalismus des vorigen Jahrhunderts ist sein Bestreben, die Religion, die Frömmigkeit und die Vermittlung des Seligwerdens, der Erlösung zu befreien von der Forderung eines Fürwahrhaltens gewisser geschichtlicher Überlieferungen, Erzählungen vergangener Thatsachen, die zu bezweifeln der wissenschaftliche Mann Gründe hat, guten Grund zu haben aufrichtig überzeugt ist, — vielleicht das Gegenteil wünschend. Sofern er damit überhaupt die Frömmigkeit, die echte Theologie, befreien und reinigen wollte von allem und jedem Fürwahrhalten irgend welchen wirklichen Daseins, auch aller gegenwärtigen Wirklichkeit, von jedem Erkennen und Wissen irgend eines Wirklichen (also von jedem Erfahrungswissen und Erfahren), — dann freilich blieb als Lehre und Erkenntnis zur Seligkeit, als seligmachender Glaube nur das Innewerden und Behaupten reiner Idealgedanken übrig — immerhin vielleicht nicht bloß analytischer Sätze, sondern auch synthetischer Sätze a priori, — aber doch reiner Idealgedanken, ewiger Wahrheiten im Sinn des absoluten a priori, — reiner Gottheit; — denn alle Weltwirklichkeit ist dem reinen Ideal gegenüber hypo-

thetisch, auch die ewige Welt, das Geisterreich. Das reine Ideal glaubt der Fromme, der Theolog, — hält es für wahr, ganz und persönlich. Er erkennt (denkt) es nicht bloß, — er glaubt es. — So meinte es der ältere Rationalismus vielfach. So ließ er das Christentum und auch die Kirche fahren, der echte Theolog war ein rein philosophisch Gläubiger — und so auch jeder wirklich Fromme ein Metaphysiker, der die volle Wahrheit der Metaphysik, der Wahrheit wirklich glaubt. Aber zuerst war das doch nicht beabsichtigt. Nur von der Behauptung der Wirklichkeit, Gewißheit vergangener Thatsachen, geschichtlicher Erzählungen sollte Frömmigkeit und Theologie befreit werden. Behauptungen, die die wirkliche Gegenwart betreffen, sind ja ganz andrer Art als die über die Vergangenheit. Es mag Schwierigkeit haben, die Gegenwart zu begrenzen gegen geschichtliche Vergangenheit. Denn freilich: was wir Wissen von wirklicher Gegenwart, gegenwärtigen Wirklichkeiten nennen, ist ja meistens schon größtenteils oder ganz Erinnerung und nie ganz ohne Erinnerung, also ohne Vergangenheit. Dennoch bleibt es dabei, daß das Wissen von gegenwärtiger Wirklichkeit und das Glauben, daß dieselbe so oder so sei, sich wahrhaftig so verhalte und nicht nur so scheine, — etwas andres ist als das Wissen und Glauben vergangener Geschichten, und daß die Möglichkeit des Behauptens, Gewißseins hier und dort nicht dieselbe ist. Behauptungen nun und Gewißheiten über gegenwärtige Wirklichkeiten sollten zunächst nicht aus dem religiösen und theologischen Bewußtsein, aus der beseligenden Lehre beseitigt werden. Da trifft die Unmöglichkeit des sichern Wissens, die bei allen Einzelheiten, Einzigkeiten der Vergangenheit und alter Erzählungen gilt, nicht zu. Wenn auch immerhin die beurteilende Erkenntnis und die Behauptungen über das Innerste gegenwärtiger Wirklichkeit auch ihrerseits eigentümliche Schwierigkeiten behalten. Ähnlich wie die Behauptungen jener alten Erzähler selbst, denen mittelbar ja jedenfalls Erinnerungen persönlichen Erlebens und also irgendwelche gegenwärtige Wirklichkeit zu

Grunde lag. Die Erzählungen von Thatsachen aus unsrer eigenen Zeit können wir besser beurteilen als die aus andern Zeitaltern, und unsre eigne Auffassung und Schätzung der gegenwärtigen Wirklichkeit hat für uns eine ganz andre Bedeutung und Gewißheit als die Schätzung Andrer in alten Zeiten.

Allerdings nun müßten alle diese Unähnlichkeiten und Schwierigkeiten in einer Erkenntnislehre (und Glaubenslehre) erörtert und ergründet werden. Aber einen tiefen Unterschied unseres Erkennens gegenwärtiger Wirklichkeiten vergangener Zeitalter aus alten Berichten und mehrfach vermittelten Erinnerungen halten wir fest. Und nur von diesem Wissen, nicht von jenem, glaubte uns die neuere Forschung in der Sphäre des frommen Bewußtseins frei machen zu sollen. Ich glaube nicht, daß in unserer Zeit der Kritik und des Mißtrauens jemand leugnen kann: es wäre ein Gewinn für die Religion, für die Ausbreitung der Frömmigkeit und Beseligung, wenn jenes möglich wäre, wenn wir könnten vom Streit über vielfach redlich bezweifelte Thatsachen der Vergangenheit alter Erzählungen, von der Notwendigkeit ihrer Prüfung und der Abschätzung der Wahrscheinlichkeiten befreit werden. Mit andern Worten, die christliche Religion, Frömmigkeit und Theologie, wie sie jetzt ist und glaubt bleiben zu müssen, hat an dem geschichtlichen Wissenselement einen Bestandteil, der für die Gegenwart außerordentliche Schwierigkeiten und Hemmnisse, kaum zu lösende Aufgaben bietet und besonders die Männer des wissenschaftlichen Lebens von der Religion fern hält. Könnten wir uns mit dem Bewußtwerden der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens, des Gesamtzustandes der Christenheit, der uns alle tragenden, umgebenden religiösen Gemeinschaft begnügen und alle jene Fragen der historischen Kritik als unwesentlich abwerfen, so wäre der Eintritt in die geistliche, übernatürliche Gesellschaft der Heiligung und Beseligung diesem Geschlecht viel leichter gemacht. Aber freilich: damit ist ja noch nicht bewiesen, daß das wirklich möglich ist. Vielleicht ist ja in

Wahrheit und nach göttlichem Ratschluß dieser Eintritt besonders für unser Zeitalter und für wissenschaftliche Männer schwer. Mag unsere Theologie sich um so mehr anstrengen, den redlich Zweifelnden zu überzeugen und volles Licht auch in Bezug auf die Notwendigkeit geschichtlichen Wissens und Glaubens und Zutrauens zu gewinnen.

Was die geschichtlichen Bestandteile einer Heilslehre oder Gottes-Erkenntnis so bedenklich und für den Forscher unserer Zeit so abstoßend macht, das ist nicht der Inhalt der geschichtlichen Wirklichkeiten, sondern eben das Wissen derselben als solches und die Vermittlungen dieses Wissens. In einer Heilslehre sollte alles, was als Bedingung des Heils und um die Seele zu beseligen gewußt und geglaubt werden soll, vollkommen gewiß und der tugendhaften Seele einleuchtend sein. Daraus geht es ja hervor, daß man den kirchlichen Lehrer unfehlbar gemacht hat und die Evangelischen die heilige Schrift, — durch welche die alte Kirche nur den priesterlichen Lehrer beschränken wollte, ihre Unfehlbarkeit also allerdings auch schon voraussetzend und sie über das Lehramt setzend, obgleich dieses freilich die Schrift unfehlbar erklärt! Und in der That, was die seligmachende Gemeinschaft trägt und bedingt, das muß ja gewiß höchst vollkommen sein. So müssen also nicht nur die geschichtlichen Grundthatsachen vollkommen sein, sondern da das Fürwahrhalten derselben Bedingung der Seligkeit, so muß auch das Wissen von ihnen, also auch die Quellen dieses Wissens, die Berichte und die Erinnerungen und ersten Wahrnehmungen schlechthin vollkommen sein. Das ist nun aber nicht der Fall. Weder das Lehramt noch die Schrift ist unfehlbar. Und die Unvollkommenheit der Schrift bezüglich der geschichtlichen Erzählungen ist so offenbar, daß eine entgegengesetzte Behauptung den wissenschaftlichen Männern dieses Zeitalters keine Aufmerksamkeit abgewinnt. Daß diesen Schriften und ihren Erzählungen gleichwohl in anderer Hinsicht eine gewisse Vollkommenheit eignen kann, kann damit wohl bestehen. Zum

Werden gottmenschlicher Gemeinschaft hat ja unstreitig jene Schrift trotz etwaiger geschichtlicher Unvollkommenheiten in den Erzählungen Großes beigetragen und trägt immer noch — wie auch das organisierte Lehramt — Großes dazu bei. — Erst in unsern Tagen möchte es scheinen, daß sie der wirklichen Besserung und Vollendung und Vorbereitung des frommen und seligen Christenlebens eben durch ihre Unvollkommenheiten — vorzüglich die geschichtlichen Unsicherheiten und das Sagenhafte entgegenwirkt, dieselbe hemmt, ja unmöglich macht. Dieses aber doch wohl nur eben insofern, als jene geschichtliche Vollkommenheit des Wissens und Erzählens in den Einzelheiten und Einzigkeiten vorausgesetzt und gefordert wurde. Lassen wir diesen Gedanken fallen, so tritt die Vollkommenheit, die Herrlichkeit der heiligen Schriften sofort ins Licht und die Gemeinde wird sie nach wie vor in hohen Ehren halten. Es wird also gelten, daß unsere Theologie jene nachhaltige Wirkung des Rationalismus wirklich aufnehme, — dafür aber nun das geltend mache, daß allerdings die religiöse Weisheit nicht in reiner Ideal-Erkenntnis besteht, sondern in Erkenntnis und Glauben bezüglich menschlicher voller Wirklichkeit. Aber nicht zunächst und unmittelbar bezüglich einer vergangenen, von der wir durch unsichere Tradition und gelehrte Forschung wissen, also diesen glauben müßten, wenn es auf Einzelheiten ankommt, — sondern bezüglich gegenwärtiger Wirklichkeit. Wir sollen die Erkenntnis gewinnen und den Glauben, daß die gegenwärtige Christenheit, die Kirche Christi, dieses Tugendleben, Tugendgesellschaft — daß die das Werden eines höchst vollkommenen Lebens in sich schließe, daß über ihr innerstes Wesen hinaus nichts ersehnt und erhofft werden kann, — daß in ihr ein Ideal Wirklichkeit gewinnt.

Dies ist die Wahrheit der alten katholischen Kirche. Aber diese selbst hatte schon die Verirrung einer idealisierenden Schriftlehre als eines absoluten theoretischen Gesetzeskodex in sich entwickelt, welche dann der Protestantismus um der Vollkommenheit der Be-

hauptungen des Lehramtes zu entgehen aufs äußerste steigerte. Der wahre Sinn des geschichtlichen Werdens und einer jeweiligen relativen Vollkommenheit gegenwärtiger Wirklichkeiten (also auch der kirchlichen Vergangenheiten) blieb der Christenheit noch verborgen. Sollte es ganz unmöglich sein, daß aus den Verfinsterungen unsrer Tage eben dieses Verständnis endlich hervorbreche, und so die Unfehlbarkeit so der Schrift wie der Priester dieser Tage und ihrer Theologien verschwinden, aber das Wachsen in alle Wahrheit als die Heiligkeit und Autorität der freien, forschenden, ringenden, kämpfenden Kirche erkannt und geglaubt werde?

64. Religion muß geschichtliche Erfahrung und objektives Bewußtsein enthalten.

. . . Es ist wohl begreiflich, daß jetzt die Frommen wieder zur „Erfahrung" ihre Zuflucht nehmen, da ihnen die Dinge der Wahrnehmung, der geschichtlichen Erinnerung und Erzählung durch die Kritik unsicher gemacht sind. Es drängt sich stärker als sonst auf, daß alles Wahrnehmungswissen, objektive Erfahren an solcher Unsicherheit leidet und nie ganz rein und frei davon sein kann. Dagegen ist die Stellung des ganz subjektiven Erfahrens in Begehrung, Sehnsucht und Gefühl günstiger, weil unmittelbarer, durch kein besonderes wahrnehmendes Werkzeug vermittelt, daher auch die Behauptungen nichts Fremdes, Andres, kein Draußen betreffen, sondern nur das bewußte sein-selbst, Selbstbewußtsein. Und da nun die Religion Heilslehre ist und Vermittlung des Heils und zuhöchst das Heil selbst, — die Sehnsucht nach der Seligkeit und das Seligwerden selbst, so scheint dieses sich Zurückziehen auf solches Erfahren und auf seine Gewißheit echte fromme Weisheit zu sein. Reinigung der Religion von Fremdartigem. Und wenn es ein Seligwerden gäbe durch ein reines, ganz ideales Begehren, Sehnen, Wollen, Streben, Thun, und die Religion, die wahre — das Christentum wäre etwa eben diese — die dem entsprechende An-

weisung und Heilkunst und Technik, so kann man glauben, man könne das religiöse Leben der Frömmigkeit, der Weisheit nach und nach ganz ablösen und reinigen und frei machen von allen Wahrnehmungsgedanken, von aller erkennenden wissenschaftlichen Erfahrung, aller eigentlichen objektiven realen Wissenschaft, von allen Erinnerungen und Erzählungen.

Wenn dieses nur möglich wäre! Aber viel zu tief ist die Verschmelzung jener Elemente und Gestalten unsres Seelenlebens in uns zu einem lebendigen Ganzen, als daß solche Scheidung durchgeführt werden könnte. Unser menschliches persönliches Sehnen, auch wenn wir es noch so idealisch und geistig geworden uns denken, noch so verklärt und vernünftig gesammelt, also ganz verwandelt, übernatürlich, wiedergeboren, bleibt doch das einer ganzen persönlichen Seele, eines ganzen Ich. Und wie kann und konnte es so verwandelt und vergeistigt werden? Doch nicht in uns selbst! Wahrlich ja nicht aus der eigenen Lebens- und Werdequelle einer individuellen, natürlichen Menschenseele. Das ist die Seele des Wilden. Alles Höhere ist Geschichte, Erziehung, also allmählich angesammelte Wirkung eines teleologischen Prinzips, teleologischer heilbringender Anordnung der natürlichen Elemente (die nicht möglich ist ohne ein teleologisches, herrschendes vereinigendes auf ein Ganzes und ein Werden, Entstehen, auf Verwandlung gerichtetes ideales Prinzip, wenn auch dieses erst und nur in jener natürlichen Materie wirklich offenbar wird, nur als wirkend, also in einem fremden Mittel. Zufall kann die Teleologie des Menschheitlebens nicht sein, — wohl dem Zufall preisgegeben, aber nicht nur Zufall, dann wäre sie nur Schein, Täuschung, nicht Wahrheit, wesenlos, grundlos.) Solche Erziehung aber, Erzeugung zur Wiedergeburt, geschichtlichen Verwandlung der natürlichen Menschenseele ist nicht möglich ohne die Vermittlung durch Wahrnehmungen, durch objektives Erfahren, durch geschichtliches Verhältnis nach außen wenn auch zwischen Geistern, doch stets vermittelt durch

Leiber und Sinne und ohne Erinnerungs- und Erzählungszusammenhänge. — Und weiter wenn unser Begehren und Wollen nun wirklich so verklärt worden ist, übersinnlich, tief innerlicher Besinnung voll, worauf ist es dann gerichtet? auf welche That? auf welche Seligkeit? Läßt sich diese rein als Gefühl denken? nichtsseiend denn nur Empfindung? Wäre sie nicht dann gerade ganz äußerlich, sinnlich, unser wahres vernünftiges Seelenleben, Selbstbewußtsein ganz außer sich setzend, Geist und Vernunft und Wahrheit und Gesinnung aufhebend? Und wenn sie als vollkommner Friede, Gelassenheit, Aufgeben alles eignen Wollens, vollkommene Ergebung dargestellt wird, kann ein solcher Friede als höchstes Gut zugleich alles objektive Bewußtsein, Wahrnehmung, Wissenserfahrung verneinen oder vernichten, und doch Wahrheit, Seligkeitserfahrung einer menschlichen Seele, eines persönlichen Geistes sein? Ist wahrer Friede ohne Erkenntnis möglich, ohne Harmonie des ganzen Seelenlebens? Ist nicht auch das Erkennen, das volle höchste Erfahren im objektiven Sinn ein Trieb, ein Sehnen geworden? Ist nicht volle Offenbarung der dunklen Geheimnisse dieses Weltlebens ein wesentlicher Bestandteil des höchsten Guts? So daß also die Seligkeit als reines Gefühl nichtig ist und Trug und in Hädonismus zurückreißt. Die echte Seligkeit ist als subjektives Bewußtsein des ganzen Seelenzustandes als eines vollkommnen gar nicht möglich ohne objektives Bewußtsein, ohne Erleuchtung.

65. Der Glaube gehört dem sittlichen Bewußtsein an, in welchem ein Empfängnis von Offenbarung wirksam wird.

Es war ein großer Gewinn, wenn der Rationalismus den Glauben aus der Sphäre des Phantastischen künstlerischer Willkür einer bloßen Bildersprache für allgemeine, natürliche, theoretische Wahrheiten herausriß und in das Reich des Sittlichen versetzte, damit in das Reich des Persönlichen, einer Wirklichkeit, die nicht natürlich allgemeingültig, sondern die auf dem Grunde ernster Mög-

lichkeiten, Aufgaben eines wirklich zweifelhaften gefährdeten Werdens, eines wahren Gegensatzes, Kampfes ruht. Schon Platons ἔφοι λόγοι haben diese Bedeutung. Die Glaubensgedanken sind in dem Sinn nicht allgemein gültige wissenschaftliche Wahrheit, als sie das Reich des Persönlichen betreffen und in demselben dasjenige, das an sich zweifelhaft ist, also wirklich nicht beweisbar und auch nicht durch ein reines bloßes Wahrnehmungsorgan, einen innern oder äußern Sinn anschaubar, — also weder analytisch noch synthetisch gewiß. Der Begriff der Wahlfreiheit, der Entscheidung bricht hier durch, die höchste Stufe des Spontanen, das Entscheiden für Eines von den Zweien, die wir beide sind. Aber die eigentliche Stätte der Glaubenserleuchtung ist nun doch erst die des Empfangens, der höchsten Receptivität. Das ist's, was der moralische Rationalismus nicht verstand. Schleiermacher wollte das geltend machen: — es ist ja einleuchtend, daß das Gefühl dem Kant'schen Empfinden entspricht, also nicht mehr der Form, sondern der Materie des Bewußtseins — das Gefühl der höhern übersinnlichen Materie, des übernatürlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Schleiermacher blieb nur zu sehr in der Bedeutung der Empfindung haften, die sich auf das Begehren, auf Lust und Unlust bezieht, also auf das subjektive Bewußtsein, und verkannte, daß die Empfindung auch das Empfangen, den Samen der Wahrnehmung, das objektive Bewußtwerden enthält. So wurde ihm auch sein Gefühl ganz subjektives Zuständlichkeitsbewußtsein und nicht Wahrheitsbewußtsein, durchaus nichts von einem intellektuellen Wahrnehmen, sondern dieses durch die Reflexion auf das Fühlen ersetzt. — In der That aber ist das fromme Gefühl, das als Glaube Gesinnung wird, ein übersinnliches Wahrnehmen, also ein objektives Bewußtwerden, das mit jenem subjektiven Zuständlichkeitsbewußtsein als einem nicht durch jenes Wahrnehmen als solches, sondern durch das in ihm Wahrgenommene gewirkten leidentlichen empfangenen persönlichen Seelenzustand verbunden ist. Und man wird nicht

behaupten können, daß dieses Wahrnehmen und dieses Selbstbewußtsein durchaus nur moralisch sein könne, daß etwa das fromme Gefühl, die Andacht, durchaus müsse als Reue und Höllenangst, Todesangst, Vergebungs-Sehnsucht, Gnadenhoffnung, Heiligungsbedürfnis mit entsprechendem Wahrnehmen, sondern sie kann als metaphysische Ekstase diesem sittlich-persönlichen Bewußtsein vorausgehen, rein religiöse, theologische Erleuchtung und Beseligung der Mystik — wohl gar auch jenes sittliche Gebiet ganz überspringen wie im Quietismus und so gleich beim Beginn erkranken und welken. Das ist möglich, eben weil im Glauben hinter dem Empfängnis — Receptivitäts-Bewußtsein, dem Gegebenen (der Materie, die hier Inhalt ist, nicht weniger sondern mehr als die Form) das Spontane zurücktritt. — Wenn man den Frommen fragt, wie er denn streng psychologisch den Vorgang des beseligenden Gläubigwerdens sich klar machend, diesen Vorgang sich denke, so wird derselbe zunächst etwa das beseitigen, worin er nicht bestehen könne. Er ist nicht eine wie tief und gründlich vollführte analytische Entfaltung des natürlichen ob auch idealisch, logisch-metaphysisch und philosophisch gesammelten, verklärten Bewußtseins und Selbstbewußtseins; (als könnte und müßte jedes Ich, jede vernünftige Seele in sich die Seligkeit, den seligmachenden Glauben durch Sinnen, Besinnung finden). Er ist auch nicht eine Synthesis im Sinn auch der tiefsinnigsten mathematischen Anschauung oder Konstruktion. Er ist auch nicht eine menschliche That oder ein Werk, zu dem der natürlich vernünftige Mensch als Kluger oder als Techniker oder auch als Philosoph befähigt wäre, — also nicht ein Erzeugnis natürlicher menschlicher Seelenmacht und -freiheit. Kein individueller Mensch, wie genialisch und kühn auch immer, vermöchte Glauben (fromme Gesinnung, Hoffnung, Erweckung, Erleuchtung) in sich zu erzeugen. — Er besteht auch nicht in irgend einer natürlichen Sinnesanschauung, wie schön oder erhaben auch immer sie sei (denn höher kann die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmungen

nie steigen als zu höchster Schönheit). Solche Anschauungen oder Tongebilde können sehr ergreifend, erschütternd, entzückend sein, aber beseligende Gläubigkeit können sie nie bewirken in einer Menschenseele. Es muß also ein Empfängnis sein andrer höherer oder innerlicherer Art als diese alle. Ein Empfängnis, das eine tiefe Verwandlung nach sich zieht, — eine Einwirkung auf die menschliche Seele, wie sie weder aus der eignen Thätigkeit, noch aus der natürlichen Sinnesanschauung, noch aus dem Denken und Sinnen — weder aus der Natur, noch aus dem natürlichen Menschen verstanden werden kann — solche Einwirkungen werden etwa in denen der menschlichen Geschichte und Gemeinschaft ihre allgemein bekannten Analogien haben. Und in der That ist ja die Erziehung ein derartiger Seelenvorgang, nur daß die natürliche Kulturerziehung nur in jener Sphäre des natürlichen Seelenlebens mit seiner Wissenschaft und Kunst im Naturleben wirkt. Doch wird schon durch diese die Seele in eine denkende, sinnende, träumende, sehnsuchtsvolle verwandelt. So ist ja der gebildete Mensch etwa sehnend, aber weder hoffend noch glaubend. Denn die Welt um ihn her, das objektive Sein, bleibt wie sie war, Natur und Mechanik — und nur das Subjektive in ihm, das sinnliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist heller, klarer, durchschauender, reicher, durch Begriffe gestaltet und fixiert geworden, der allgemeine Fluß in stehende, durch und durch bestimmte und gesetzliche Form gebracht. So sind wir jetzt, wenn philosophisch, idealistisch aufgeklärt, selbst — jede Seele — eine durch und durch gestaltete und doch überall stets fließende, wechselnde Natur. Wir selbst sind sie, sie ist unser Sein, wir ihr Selbstbewußtsein, ἡ ψυχή πως πάντα τὰ πράγματα, τὰ αἰσθητά ὡς αἴσθησις. Glauben, gläubig werden, heißt nun: einer übernatürlichen Erziehung, Einwirkung ausgesetzt werden und sich öffnen oder von ihr, durch sie geöffnet, erweckt, erregt werden. Das ist nun noch eine andere tiefere Verwandlung, die sich irgendwie auch auf das

objektive Sein, nicht bloß auf das Subjekt, das Bewußtsein bezieht. Also eine Verwandlung, durch die auch das Objekt, das im natürlichen Leben auch dem Gebildetsten der idealistischen Theorie, der Kritik der reinen Vernunft nur Natur ist, etwas Anderes, Höheres, Göttliches wird, oder doch diesem Mittel und Organ oder Medium wird, ihm den Durchgang gestattet.

Wenn man Kants theoretischen Idealismus als die Voraussetzung der Erfahrungswissenschaft erkannt hat, so konnte wohl zunächst eine Beurteilung unseres wirklichen menschlichen Zustandes von diesem erhabenen Standpunkt des Naturgesetzgebers und Naturbildners aus sich aufdrängen. Denn dieser Zustand muß uns doch billig in Verwunderung setzen. Welch ein Widerspruch oder doch Disharmonie ist nicht zwischen diesem gewaltigen, vernünftigen Ich, das das Land der Wahrheit beherrscht, ja gestaltet, zur Erscheinung bringt — und diesem Seelenindividuum der tierischen Zeugung, das selbst zu den Naturerscheinungen gehört und in den Objekten und Dingen der Synthesis, eben jenes intelligibeln Ich, des übernatürlichen Subjekts. — Und doch sind beide Ein und dasselbe Wesen. Denn auch eben jene Erkenntnis des Idealismus, daß Ich jene künstlerische, die wissenschaftliche Natur und Welt bildende Macht und Ausstattung habe und ganz von selbst gebrauche, — auch sie ist ja als Wissen, als Bewußtsein ein Erzeugnis jener psychischen Erscheinungen innerlich mechanischer Kausalität in mir und kommt ganz allmählich und fast unmerklich durch Zusammensetzung der Gedanken als ein Gewebe derselben, die doch Erscheinungen sind, zustande. Ja hier ist ein eigentlicher Widerspruch, wenn ich dabei stehen bleiben will, daß diese beiden Ich in mir ganz identisch sind. Aus den Naturerscheinungen — ob auch relativ innerlichen — kann nie etwas zusammengesetzt werden, das nun seinerseits nicht mehr bloße Erscheinung wäre, sondern ein ganz anderes Wesen, Naturbildner und Naturbeherrscher, fähig sich selbst als solchen zu erkennen. Dieses Innewerden ist ein ganz anderes Erkennen, als jenes der

Erfahrung selbst. Es ist ein zu sich sebst-Kommen der wissenschaftlichen Seele, des Prinzips allgemeiner Gesetze. Woher nun aber und wozu diese sonderbare Erniedrigung des Geistes? Wenn diese Erscheinungswelt als Empfindungsmaterie ihm etwa wirklich zur Erweckung, zur Erregung des Nachdenkens dient, so muß er ja also der Erweckung bedürfen und der Reizung, also in Schlaf und Erstarrung versunken sein, er muß außer sich geraten sein, nicht nur verhüllt, verdunkelt, sondern verwandelt, erniedrigt. So sehr bin ich doch eben dieses tierisch menschliche Naturindividuum selbst, daß so wie früher Herbart, so auch jetzt wieder Strauß, daran den ganzen Idealismus wieder verloren und weggeworfen haben und nominalistisch und naturalistisch die Metaphysik und damit den wissenschaftlichen Grund verleugneten und der Skepsis verfielen. Wenn doch das das erste Gewisse ist, daß ich eine empirische Seele, ein Objekt der Erfahrungswissenschaft bin — so scheint jenes vermeintliche, zweite höhere Gewisse, daß Ich selbst der Naturbildner und Gesetzgeber bin, doch immer erst an jenem Ersten gemessen werden zu müssen. So kommt denn heraus, daß ich jenes idealistische Mysterium höher jedenfalls nicht fassen und halten darf, als dieses ganz feststehende Maß es zuläßt: nämlich das gewisseste Selbsterkennen, daß ich Eins der zahllosen Individuen der Thierspecies bin, Ich mit allen meinen Phänomenen, Zuständen und Werken. Da ist nun klar, daß so wie die intelligible Freiheit hinfällt, als trotz alles Scheins unmöglich, so auch jenes Ich, das eigentliche Erkenntnisvermögen des Idealismus sehr erniedrigt werden muß. Und so fällt denn auch alle jene Verwunderung über Widerspruch und Disharmonie in uns hin. Kant hielt trotz seinen empirischen Neigungen am Idealismus fest und gewann dadurch Eingang in die Sphäre der übernatürlichen Freiheit und Sittlichkeit reiner Gesinnung. Aber seine eigene Skepsis in Bezug auf die metaphysische Psychologie (die durch die denkbare Freiheit der weltlichen Ursachen in der dritten kosmologischen Antinomie nicht zurückgenommen

wurde) hatte ihm und seinen Nachfolgern von empiristischer Neigung den Grund unter den Füßen unterminiert, so daß der Versuch nahe gelegt war, das Ganze des Idealismus in die Luft zu sprengen, mit dem theoretischen dann auch den praktischen. Ist doch das die eigentliche Not dieses Lebens! Wenn auch einmal in uns der Idealismus aufgegangen ist und uns wirklich erleuchtet hat, — wie übermächtig bleibt doch immer der Schein der Körperwelt, als wären das Dinge an sich, als wäre die Natur das Reich der Dinge an sich, das Absolute, die Sinnenwelt, das Himmelreich, die Materie der Gottheit. Dieser Schein hat es gemacht, daß Feuerbach und Strauß in Fleisch endeten, nachdem sie im Geist begonnen. Ganz dieselben Anfeindungen haben ja auch die Frommen zu leiden, wenn sie immer aufs neue vor dem Tode schaudert, und der Abgrund des Nichtseins sich da aufzuthun scheint, wo diese Natur, dieses Leben aufhört. Ist es nicht ein sophistisches Kunststück oder ein Paralogismus, wenn wir dennoch und mit Gewalt noch etwas ganz Anderes in uns selbst erkennen oder wenigstens das Sein von etwas ganz Anderem, Unerfahrbarem, Übernatürlichem in uns behaupten wollen? So meint ja Kant selbst! Das sei nur ein Paralogismus, eine Täuschung, wenn auch gewissermaßen eine notwendige, nämlich eine natürliche, indem hier das Übernatürliche ins Natürliche herabgezogen, mit dem Natürlichen gemischt oder identifiziert wird. — Das reine Ich in das empirische, wirkliche Ich! — Als ob diese Vermischung und Identifizierung, dieses Herabgezogen- oder -Gesunkensein nicht wirklich vorhanden — eben unsere menschliche Wirklichkeit wäre! Das Rätsel an dem schon Platon und Aristoteles und Averroes herumgesonnen — das: νοῦς θύραθεν ἐπεισέλει. Der Geist ein Fremdling in dieser Welt der Natur! Dennoch sagt Kant, daß das alles nur Idee sei, nur Idee! die Idee einer übernatürlichen Seele, eines Geistesindividuums, Persönlichkeit. Wirklich kann ein solcher Geist, diese Idee eben nie werden! Kein Ding an sich kann ja je wirklich werden — es

müßte Naturerscheinung, außer sich sein! So kommt es, daß Kant trotz seiner Wiederentdeckung des Idealismus des Platon doch ganz nüchtern bleibt, ohne Begeisterung, durchaus besonnen. Das gibt ihm eine Macht über uns, wie sie Platon nicht hat. Kant stellt eben den ganzen Menschen, wie er ist, in seiner Lehre dar, — trotz des Idealismus skeptisch — in der Wissenschaft sich zerstreuend, endloser Arbeit, die Resultate gibt, aber kein Endziel hat, sich freuend, — aber in der Tiefe traurig, hoffnungslos — denn alles ist Erscheinung, auch wir selbst nur Erscheinung! In der theoretischen Menschenseele keine Religion, keine Theologie, keine wirkliche Idealität, himmlische Natur! — Nur das reine Ich sieht darnach aus, ist aber nichts als ein erstes Mittel, das οὐκ ἄνευ für das verständige Erfahren und seine Wissenschaft, es ist nur das leere Denken der formalen Logik. — Als ob das Denkbewußtsein, das menschliche Prinzip nur dem tierischen, dem sinnlichen Empfinden und Wahrnehmen dienen sollte, nur für diesen Herrn ein Sklave, ein Werkzeug wäre — eben der Mensch nur ein recht gut organisiertes Tier!

In der tiefsinnigen Ausführung Kants in seiner transscendentalen Methodenlehre über die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen gibt es doch Einen Punkt, der über seine Disciplin und ihre Negation hinausweist. Nämlich polemisch, meint er, dürfen wir und können wir nicht ohne Erfolg spekulative Hypothesen ersinnen, gebrauchen und festhalten. Obgleich er sie im selben Atemzug nur bleierne Waffen nennt, rechnet er sie dennoch in dieser Anwendung zum vollständigen Rüstzeug der reinen Vernunft. Denn auch die Gegner, die sie hier antreffen kann, sind nur mit bleiernen Waffen ausgestattet! Aber weder ist dieses eine richtige Beschreibung der Angriffswaffen der Gegner, um die sichs hier handelt — noch ist die Bedeutung der echten spekulativen Hypothese, des echten Versuchens letzter, tiefster Erklärung dieser ganzen Naturgrenzenlosigkeit und Gottlosigkeit unseres natürlichen

Menschenbewußtseins damit schon verstanden. Die echte Stellung einer solchen Hypothese muß ja zuerst dadurch charakterisiert sein, daß dieselbige gefordert, lebendig erwachsen ist, also nicht ein Spiel des Geistes, sondern tiefster Ernst. Solchen Ernst aber kann sie nur haben, wenn sie einem Angriff gegenüber emporwächst, der seinerseits den natürlichen, wissenschaftlichen Ernst hat. Kants eigene Beispiele lassen nun auch eine solche Stellung deutlich genug erkennen, nur daß er sich einmal daran gewöhnt hat, vor den düstern Sätzen des Landes der Wahrheit sich in die Region der Dinge an sich als in das unbekannte Jenseits zu retten, das durch jene Sätze ja doch nie berührt und bloßgelegt werde. So spricht er nun auch hier von den Angriffen gegen die unsterbliche Seele und gegen die göttliche Hoheit des persönlichen Menschen, der doch ein Produkt der zufälligsten Erzeugungen ist — in eben dieser altbekannten Weise und da werden dann die Hypothesen bezüglich des unbekannten Jenseits in der That nur ein Spiel des Geistes; denn sie sind ja im Grunde sowohl überflüssig (wer will sich gegen bleierne Waffen verteidigen) als innerlich kraftlos (selbst bleierne Waffen!). Wie ganz anders, wenn Schelling in seiner Schrift gegen Jakobi den persönlichen Gott, den Schöpfer als eine echte höchste Hypothese darstellt und in der That hat ja auch bei Kant trotz seines Ideals der reinen Vernunft der wirkliche, weise, mächtige, absolute Künstler, den er der Naturforschung als Regulativgedanken zuweist, doch nur und ganz den Charakter einer absoluten, spekulativen Hypothese! — Ernst gewinnt die spekulative Hypothese erst, wenn jene Angriffe des Empirikers anders und ernstlich erfaßt werden. Der natürliche Mensch hat gegen diese wirklich keine oder nur bleierne Waffen. Gegen die Anmaßungen des natürlichen Menschen, der obgleich sich selbst nur als Naturerscheinung wissend, sich doch der metaphysischen, theologischen, religiösen, göttlichen Hoheit bemächtigen will, hat der Empiriker recht. Ist diese Natur die Insel der Wahrheit, dann ist jenes sich Retten ins unbekannte Land der Dinge an

sich ja nur eine Rettung ins Reich der Illusionen und des Scheins und der Lüge. Daß nun aber Kant selbst die spekulativen Hypothesen, da er sie doch für zulässig hält in der wissenschaftlichen Polemik und zur Gesamtrüstung der Philosophie rechnet, anders aufgefaßt wissen will, ist klar. Er unterscheidet ja damit offenbar echte von unechten. Und welche sind nun diese echten? Auch das deutet er an, indem er sagt: — „Wenn wider die in irgend einer andern nicht spekulativen Rücksicht angenommene, immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele Schwierigkeit der Erfahrung —— aufstößt, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr u. s. w." Hier ist nun das Wesentliche berührt. Die echte spekulative Hypothese wird, durch die erhabenen Erkenntnisse hervorgerufen, welche nach Kant im sittlichen Bewußtsein aus der Nacht die im rein theoretischen Bewußtsein ist, emporsteigen, sittliche Offenbarung. So ist aber auch sie selbst eine erhabene Notwendigkeit, erst das tiefste und letzte Bedürfnis unseres ganzen Erkenntnislebens befriedigend oder doch stillend, beruhigend. Aber freilich darf sie dann nicht eine bleierne Waffe sein! wenn sie auch von Erraten und Versuchen, von Ahnungen und unvollkommenen Gestalten des Erkennens nicht ganz frei und rein wird, Mythos bleibt, in Platons Sinn und wohl auch im Sinn der alten Theologen und Mythologen, — nicht schauen, sondern tasten! — Bleierne Waffen aber dürfen sie auch deshalb nicht sein, weil die der Gegner es nicht sind. Den natürlichen Thatbestand des natürlichen Menschen stellen diese richtig dar. Und aus dem errettet uns auch die Logik, das heißt der theoretische Idealismus Kants, der nichts anders ist als eine Theorie der Natur, durchaus nicht. Und wenn er diese Natur als die Insel der Wahrheit bezeichnet, dann verschließt er sich vielmehr die Rettung aus ihr, die Erhebung über sie für immer! Denn welches Ich darf und will aus der Wahrheit heraus! Insofern ists richtig, daß auch die Metaphysik, die Dialektik uns aus der Natur, dem

Naturgeist nicht errettet und erhebt. Und wenn dieses die ganze Metaphysik ist — dann also allerdings erst die Ethik, das sittliche Bewußtsein. Und das ist wohl insofern nicht unrichtig, als die Metaphysik der Natur nur Logik ist und bleibt, uns im rein absoluten Subjekt, in dem allgemeinen Ich, das nur reines Wissen ist, — νόησις τῆς νοήσεως — nicht wahres, göttliches Objekt, Subjekt — Objekt, Ganzes — festhält und bannt. Aber das Kunstbewußtsein das künstlerische Vermögen, das doch auch schon in der Physik, die ja nie reine Mathematik oder Mechanik ist, wirksam wird im Wahrnehmen der reinen Phantasie, das geht doch wohl schon über jene Logik und den mathematischen Idealismus hinaus! Schon das Naturerkenntnisprinzip in uns, das sie als teleologisch und schön, als lebendig und als Kunst schaut und so sich selbst als Lebens- und Kunstsubjekt erkennt und das Kunstvermögen als höchstes und als Schöpfungsvermögen, dessen Substrat das reine theoretische, logische Ich.

Aber wie dem auch sei: Genug, hier beginnt die echte spekulative Hypothese! — Mit andern Worten: Kant hat hier den letzten und höchsten Abschnitt aller menschlichen Forschung bezeichnet. Es ist die Anwendung der Metaphysik, der Theologie auf die Erfahrungswelt, Natur und Menschheit. Also die ganze echte Religionswissenschaft als höchste Belehrung, Offenbarung und Erleuchtung, gehört zu diesem Kapitel, bildet dasselbe. Das ist aber nicht ein bleiernes Schwert oder gar ein bloß geistreiches Turnierspiel zwischen mit bleiernen Schwertern ausgerüsteten Knaben, sondern es ist der höchste, der eigentliche Ernst der Forschung, der gerade hier erst aufbricht. Hier ist die Stätte des Ringens, auch des Wagens und innerlich persönlichen Versuchens und Sinnens; — es handelt sich um das Wort des Rätsels! Und das ist unsere Welt, unser Leben, ein Rätsel! Aber wenn es sich so verhält, so ist nun allerdings wohl die ganze Einordnung dieser Arbeit (zu der Kants ganze Religionslehre ihrem spekulativen und geschicht-

lichen Teil nach gehören müßte — aber auch schon seine moralische Glaubenslehre und seine sittliche Freiheitsbehauptung) unter den Begriff der Hypothese unbefriedigend und die Bedeutung dieser Arbeit schlecht bezeichnend, wenn es auch richtig ist, daß etwas Hypothetisches in dem Erraten eines Rätselswortes bleibt und diese Arbeit also Verwandtschaft hat mit dem, was wir in den untergeordneten Forschungsregionen als ein Aufstellen von guten Hypothesen, Erklärungsversuchen alle kennen. Es ist doch etwas ganz anderes, weil hier höchster Ernst, heilige Sammlung, feste Zahl der Probleme vorhanden ist, durchaus kein Umherschweifen, sich zerstreuendes Suchen und Erfinden, keine freie Kunst (wie es freilich die Gnostiker betrieben!). Die Hypothese ist hier nur gut und echt, wenn sie ein werdendes Dogma ist, während Kant von theologischer mystischer Dogmatik gar nichts wissen kann, — diese durch die Disciplin gänzlich abschneidet! Sonderbar, daß Kant nicht bemerkte, daß demnach seine ganze ethische religiöse Lehre nicht nur in ihren Glaubenssätzen, sondern auch in ihren Grundgedanken selbst, die jenen zur Grundlage dienen, also nicht nur Gott und Unsterblichkeit, sondern auch die Freiheit als ganz und gar aus solchen Hypothesen bestehend nur ein bleiernes Schwert ist, machtlos, sieglos, nie zur Wahrheit gehörig, also auch nie für ein echtes, reines Fürwahrhalten zu erobern imstande. —

Kant meint den mystischen Dogmen genug zu thun, wenn er sie als reine Hypothesen gelten läßt. Offenbar ist er persönlich geneigt, etwas von dem, was er beispielsweise ausdenkt, für weit mehr als ein bloßes Spiel des Geistes zu halten, für in ähnlichem Sinn wahr wie Platon den Sokrates die Ammenmärchen im Gorgias für wahr erklärt. Aber streng und Zucht übend, wie er ist, sieht er sich zu solcher Behauptung nicht berechtigt, offenbar weil ihm die echten Mysterien, Dogmen eben nur in der logischen Gestalt von Hypothesen erschienen. Er täuschte sich insofern, als hier in dieser Sphäre das Erraten ganz anderer Art ist oder doch

sein kann und soll. Gute Dichtung ist noch nicht Erkenntnis und Dogma, aber allerdings ist in jeder guten, echten Dichtung des religiösen Bewußtseins etwas von echter Erleuchtung enthalten.

Auch über den dogmatischen und polemischen Gebrauch der Vernunft ließe sich mit Kant rechten. Freilich ist mit Bezug auf jenen richtig ans Licht gestellt, wie eine Metaphysik nach mathematischer Methode ein richtiges Produkt ist. Aber daß die Ideen und ihre Wahrheit, das Innewerden der Ideale der reinen Vernunft, eine anschauende Synthesis voraussetzen, die freilich eine andere ist, als die mathematische, aber doch wie alles Erschauen eine Synthesis oder eine Thesis der Prinzipien, die dann analytisch kann behandelt werden, sowie polemisch hinsichtlich ihrer Verhältnisse zur mathematischen Erfahrungswelt, der Mechanik, das müßte doch auch Kant zugeben. Denn was soll das erste Denken, Innewerden der Ideen anders sein als Synthesis der Thesis, also Anschauen, wenngleich, weder sinnliches noch mathematisches, weder des materialen noch des formalen Draußen, sondern mit übersinnlichem Zählen, wahres Thun verbindend, also ein Produzieren von Form, die nicht bloße Figur der Form, inhaltslos, leere Form ist, sondern wahre Form, Formprinzip und Inhalt, wahre Welt, Objektivität, Kunst, Phantasie, und mehr als beides, Güte und Herrschaft, Gottheit. In seiner Dialektik vertritt Kant eigentlich das ganz Wunderbare alles wirklichen Daseins, das gänzlich Positive, Übervernünftige aller wirklich ernsten, spannenden, entscheidenden Fragen und Probleme, was eben macht, daß sie nie durch Gedanken, der Denkbarkeit und Undenkbarkeit und Notwendigkeit, zu beantworten und zu lösen sind. Das deutet nun auf gewisse wirkliche Knoten hin, die widerideališch, unvernünftig, untervernünftig zustande gekommen sind und auch nur in entsprechender Weise beseitigt, zerhauen werden können, also auf verschränkte, wunderbar verkehrte Gegensätze und Elemente, die nicht zurecht gedacht, sondern zurecht gebracht werden müssen. Wie dem aber auch sei — wir alle spüren, daß darin Kant recht hatte gegen

die Platoniker des ältern Dogmatismus und gegen die ihm nachfolgenden Idealisten. Kants Skepsis läßt den strengen und erschütternden Fragen, der eigentlichen Gnosis des persönlichen Sehnens und Suchens nach einer Geburt in einem Reich des Glaubens und wirklicher persönlicher Hoffnung Raum, wenn er auch alle Mythen und Dogmen negativer und kritischer erfaßt als Platon, und die Forderung der καθάρσις für unser ethisch metaphysisches Bewußtsein, das nicht Wissenschaft, sondern Gesinnung ist, in höchstmöglichem Grade steigert. So lange es einem wie Kant wirklich persönlicher Ernst mit einer solchen Gesinnung als dem einzig wertvollen Seelendasein, dem Einen das Not thut, ist, bleibt auch in diesem ein übernatürliches Licht, ein Behaupten von Wahrheit, eine Offenbarung enthalten. Und die wirkliche Anstalt einer solchen echten Wiedergeburt bleibt ihm die wahre, echte Religion, Offenbarung, wenn auch sie selbst in ihrem wirklichen Leben immer der Reinigung bedürftig. So lange dieses der Fall ist, thut einem jede Skepsis wohl. Aber freilich: wenn dieser persönliche Ernst, diese Redlichkeit fehlt, dann zeigt sich sofort, daß doch eben Gesinnung nicht wirklich sein kann ohne inneres Licht der Wahrheit, ohne Erkenntnis, Offenbarung. Es ist nicht möglich, daß die Verkehrtheit unserer Wirklichkeit je für uns und in uns ganz zurecht gebracht werde und wir doch dabei im Dunkel verharren. Wenn wir einer wunderbaren Rettung und That bedürfen, so bedürfen wir auch einer Erleuchtung, einer Verwandlung, Verklärung unseres Bewußtseins und Selbstbewußtseins, — unseres Gefühls, aber nicht nur des subjektiven Bewußtseins, sondern auch des objektiven. — Aber allerdings ist das richtig, daß dieses eben das erste höchst Wunderbare unserer Wirklichkeit ist, daß wir solcher Hilfe und Erlösung bedürfen! Alle ernsten Fragen und Probleme bezüglich unser selbst sind unvernünftig, weil unser empirischer Zustand ganz untervernünftig, außer der reinen Vernunft, dem Ideal liegt, sinnlich, zufällig. Alles könnte anders sein und auch nicht sein, weil ich

selbst ja nicht sein könnte. So muß auch die Hilfe wunderbar, eine höhere Wirklichkeit und Empirie sein. —

66. Sittliches Bewußtsein und Leben erfordert Wiedergeburt.

Es ist durchaus nötig, daß der Gedanke der Wiedergeburt die Sittenlehre beherrsche, damit sie echt sei. Der Wiedergeburt, als die eine vollkommene Umwandlung und Umkehr der ganzen natürlichen sinnlichen (d. h. tierisch-menschlichen) Lebensauffassung einschließt. Das Alte ist vergangen — es wird alles neu, alles muß in einem neuen Licht gesehen werden und sich offenbaren. Die natürliche Gelehrsamkeit und Wissenschaft ist so gänzlich zu Ende und liegt verblichen wie eine abgestreifte Hülle hinter uns. Von Verständnis als Erkennen eines Geheimnisses, Erweckung, Erleuchtung, Offenbarung ist darin noch kaum hie und da eine Spur, ein Schatten. Deshalb mag sie ganz dahinten bleiben und sein als wäre sie nicht, und nur das gewöhnliche menschliche Naturbewußtsein, wie es schon vor aller jener Wissenschaft in uns lebt und mit dem natürlichen Leben eine gewisse natürliche Reife gewinnt im Wissen des klugen verständigen Mannes mag sich erhalten. Es reicht vollkommen aus. Denn die Sittlichkeit hat mit jener Wissenschaft schlechthin nichts zu schaffen, es sei denn so weit jene auch diese unter Gesetz und Herrschaft beugt. Aber die vollkommenste persönliche Sittlichkeit ist ohne jene Wissenschaft, Mathematik und Physik, möglich, und diese Wissenschaft auch in großer Vollkommenheit als solche durchaus keine Mehrung der Sittlichkeit, nicht einmal eine Annäherung zu ihr. Sie liegen in ganz verschiedenen Ebenen oder Sphären. Mit dieser Natur aber des wahrnehmenden Empfindens, mit dieser Sinnenwelt ist nun auch unser begehrendes Empfinden, unser natürliches Bedürfen, Wünschen, Streben und Thun ganz verwachsen. Daher ist es selbstverständlich, daß die Umwandlung der ganzen natürlichen Lebensauffassung mit

ihrer Wahrheit sich auch auf dieses ganze Begehrungsleben, das von den natürlichen Erfahrungen getragen und beherrscht wird, bezieht. Und das ist es, was die Reinigung der Sittenlehre von hädonistischer Gesinnung als die eben die natürliche ist, und selbst von Eudämonismus eigentlich bezweckt. Es ist nur eine besondere Anwendung des Gedankens der Wiedergeburt in ein übernatürliches Leben, ein Leben aus und in Geheimnis. Sofern aber dieses Leben ein Geborenwerden, Erzeugtwerden — ein Werden, Streben ist, so ist doch ein Zweck und Gut ihm gegenüber, und es selbst ist ein Begehren und Bedürfnis. Und nur sofern es schon darüber hinaus ein Wollen und Thun, ein eigenes persönliches Wirken, gute That, Geben, Mitteilen, Ausströmen aus der Quelle ist, erscheint es schon als nun auch frei vom Ziehen des Zwecks, weil es selbst jetzt im Zweck, im wirklich gewordenen Ideal ist, Stellung hat und nun aus ihm heraus wirkt, nur eine Folge des Gesinnung gewordenen Gesetzes, — ein reines von aller Begehrung frei gewordenes Gehorchen gegen den Ruf des unbedingten göttlichen Gebots. — Aber beides, dieses Thun und jenes Streben ist eben das Sein und das Werden jenes übernatürlichen übersinnlichen Lebens der Wiedergeburt, jener Verwandlung, — und es gibt nur Eine wahre Tugend, diese heroische Gesinnung, der „gute Wille" in seinem Werden und in seinem Dasein. Erst der Märtyrer offenbart uns in geschichtlicher Anschauung was Tugend ist. Der Tapfere schon im Schattenbild. Der Weise, d. h. der Theolog, der Metaphysiker, der Philosoph, was die theoretische Tugend ist. Zu dieser übernatürlichen Geburt ist nun aber alles, was wirklich zur Erziehung gehört, Vorbereitung und Vermittlung, so auch Unterricht und Wissenschaft und Nachdenken — ebenso wie Kunst und Bewußtwerden der Schönheit und alles Idealen und Geheimnisvollen in der Sinnenwelt, wie auch das mathematische Erkennen und endlich die Logik und tiefere Reflexion, die zum Idealismus führt. Und doch ist das alles nur Vorbereitung, die uns doch noch draußen in der Außenwelt der

Erfahrung festhält, und selbst dieser theoretische Idealismus bricht die Zerstreuung, das Außersichsein nicht! — Der Übertritt in ein übernatürliches geschichtliches ideales Leben und Reich, in ein Geisterreich, in wahre Vielheit und deren Einigung durch Gerechtigkeit und Güte ist noch nicht geschehen. Der theoretische Idealismus ist ja nur die Erklärung und Begründung der Notwendigkeit der Naturgesetze. Wir sind nur Objekte und Subjekte der Erfahrung d. h. der Natur, — Naturprodukte und Naturprinzipien und sonst nichts.

Techniker, künstlerisch zweckmäßig wirkend, Mittel für Triebsbefriedigung, für Genuß können Naturprodukte wohl sein. So also auch wir. Das ist die natürliche sinnliche Sittenlehre des Empfindens und der Klugheit. So können auch die vielen verständigen Seelen sich gegenseitig Triebe stillen und Lust bereiten, also für einander Mittel sein. So entspringt natürliches Recht und natürliche Sitte, Teilung nach Maß und Proportion, allgemeines Maßhalten, Erkenntnis der natürlichen Gesetze der Lebens- und Gesellschaftskunst und Gehorsam gegen dieselben oder Zwang dazu. Auch dieses alles ist Vorbereitung zum echten sittlichen Leben und somit auch mittelbar zu dessen Licht und Wahrheit und Erkenntnis, zur wahren religiösen Ethik, Geheimlehre, Offenbarungslehre. Aber wie das ganze Wissen von der Außenwelt, indem es vorbereitet, zugleich auch zerstreut und hemmt, so auch diese ganze Gedankenarbeit der natürlichen Lebenskunst und Klugheitslehre. Sie schließt leicht in der Meinung ab, daß wirklich das ganze sittliche Leben und seine Weisheit in dieser Technik und ihrem Gegenstand enthalten sei, daß die praktische Philosophie, Ethik, Weisheit nichts anders sei als ein Teil der Naturwissenschaft, eine Anwendung derselben in der Weise aller technischen Lehren und Wissenschaften. Die Ethik wäre eben der auf die empirische Anthropologie sich gründende technische Teil derselben, der ein System von Folgerungen aus der Trieblehre, der Hemmungs- und Vermittlungslehre der natürlichen Genüsse und

Gütererwerbs erkennen läßt und dazu beiträgt, daß ein diesen Regeln, Formeln, gemäßes, verständiges, kluges Handeln und Arbeiten in dem so Belehrten hervorgebracht oder befördert wird. Denn dieses Wissen ist selbst ein Vermittlungselement, ein Organon; — wie ja ein Mensch, der schwimmen will, um über einen Fluß zu setzen, die Anweisung des Schwimmlehrers gebrauchen wird, obschon er freilich durch sie allein nicht hinübergetragen wird, sondern er muß dann weiter erst selbst seine Glieder bewegen und sich anstrengen. Kann ich nun nicht mit dieser Betrachtungsweise ganz ausreichen? Kann ich nicht auch die Wiedergeburt ihrer Wahrheit nach und das ganze übernatürliche Sein und Leben in seiner vollen Reinheit in diese Betrachtung als Letztes, Höchstes einreihen? Wenn wir Menschen im Innersten unsrer wirklichen Natur den Trieb zu göttlichem Leben, zu Freiheit, vollkommenem Frieden, zu Heiligkeit, Güte tragen, werden wir dann nicht auch hiezu die Technik suchen, die Vermittlungen, Werkzeuge, Anweisungen, gegenseitigen Hilfen, die zur Aneignung jenes höchsten Gutes führen können? Die Sittenlehre bliebe ganz in den allgemeinen Formen und Methoden der Erkenntnis, der Wissenschaft, der theoretischen Vernunft und bildete nicht zu dieser einen sonderbaren fremdartigen Appendix, Gesetzes-, Gnaden-, Glaubens-, Freiheitsanhänge, die nicht Erkenntnis, nicht Wahrheit sind! und doch Weisheit sein wollen. So würde die Ethik ganz teleologisch, höchste Teleologie und Technik. Und wenn Kant vor seinen moralischen Untersuchungen schon die über das Leben und das Schöne, über das teleologische Urteil angestellt und ausgearbeitet hätte, wäre ihm das Ganze wohl anders beleuchtet erschienen und die Ethik mehr aus der Teleologie erwachsen, als eine Wissenschaft und Kunst des wahren, des ewigen göttlichen Lebens und seiner Geburt, der Erzeugung desselben, der Erziehung zu ihm. Aber läßt sich diese Technik nun ganz in eine natürliche Mechanik auflösen? Offenbar doch nicht, da sie ja auf ein übernatürliches Sein und Leben gerichtet ist, also auf Zwecke,

die über dieses äußerliche, sterbliche Sein hinausgehen, über dieses Natur- oder Leibesleben! Immerhin also tritt dieses ins Licht, daß jenes Übernatürliche in uns doch zu uns, zum menschlichen Ich, zur ganzen wirklichen Seele gehört. — Kant läßt die natürliche Grundlage fahren, er bedarf der Vermittlungen nicht. Dadurch wird nun allerdings das sittliche Bewußtsein in ihm formalistisch rein — schattenhafter Geist. Aber die Übernatürlichkeit bleibt im hellsten Licht. Und so bleibt Kant ein Verkündiger der Wiedergeburt, der völligen Verwandlung, die im Aufgehen des sittlichen Lebens vor sich geht. Denn die Freiheit und der unbedingte Imperativ sind ja hier auf einmal Wirklichkeit, daseiend im Selbstbewußtsein, nicht im natürlichen; denn da kann das Ding an sich, das Unbedingte ja nicht erscheinen, sondern in einem übernatürlichen, überzeitlichen, der Ewigkeit angehörigen, deshalb auch durch die Zeitlichkeit nicht vernichtbaren, wenn auch außer sich geratenen, vergessenen! Nur freilich daß Kant in diesem Pflichtbewußtsein ähnlich wie die Mystiker der reinen unpersönlichen Liebe wohl das Nirwana heraufbeschwören könnte. Und wenn er die Zweckgedanken dann zuletzt der Pflichtlehre nachschickt, so bleiben sie auch hier nur Ideen! Die Seligkeit, das ewige Leben, Gott ist unerreichbar, nur ein unendliches Werden — statt daß hier erst davon auszugehen war, daß im höchsten teleologischen praktischen Bewußtsein die in der Naturwissenschaft unerreichbaren Ideen, das Unbedingte, das Ideal sich herabläßt, wirklich wird, als Objekt (Gott, Gesetz) und als Subjekt (Seele, Freiheit, Persönlichkeit). Aber freilich, was ist denn die gute Gesinnung, die heroische Tugend als wirklicher Mensch? Ich kann jeden Augenblick verrückt werden (etwa durch Gift) und so auch boshaft und tückisch und grausam oder wollüstig. — Das ist das Elend der Wirklichkeit, das auch die Wiedergeburt und ihre Verwandlung nicht ändert und bricht. — Darum halte dich im sittlichen Bewußtsein droben, ganz im Jenseits, in dem Ein für alle Mal, in diesem jetzt rein Wollen und dich ganz Hingeben in

Gehorsam ohne Bedingung, ohne Lohn, an den reinen Geist, die reine Vernunft, das schlechthin Allgemeine, die reine absolute Liebe oder Güte — das selbstlose übernatürliche zeitlose Leben, das Ewige eines jeden Jetzt. Kümmere dich nicht um die Zeit, um die Mitte als nur soweit es dir gegeben wird und du als heroisches Werkzeug gebraucht wirst. Das Jetzt, das aus der Ewigkeit erfüllt, beherrscht wird, ist nicht in der Zeit, und wenn auch die Sittlichkeit dasselbe dann wieder ganz verhüllt wie dauerndes Gewölk, so ist es doch ein ewiger Grund als guter Wille, als intelligible, ob auch ganz innerliche, Allen unbekannt gebliebene That. —

Dieses also bleibt die Sache. Nur wenn ich das Bewußtsein von Zwecken und Gütern in mir steigere bis zum unbedingten Zweck und Gut, also zu einem ewigen Heil, einem Ideal göttlicher Wirklichkeit, — nur dann wird das sittliche Bewußtsein in mir, das Gewissen, berührt. Nur ein solches Übernatürliches, Unbedingtes kann den Pflichtzug, ein Streben, Begehren des Sollens unmittelbar in mir erzeugen. Ein natürliches Zweckbewußtsein und Streben, wie hoch es auch sei, kann doch nie wirklich einen unbedingten Zweck sich stellen (denn wir sind ja natürliche sterbliche Menschen und unsere Güter, unser Haben und Sein, unser Leben ist dieses kurze irdische). Und so kann die wirkliche Teleologie mit aller ihrer Technik und mit der umfassendsten eines glücklichen menschlichen Gesellschaftslebens, Staatslebens, doch nie das wirkliche, echte, sittliche Bewußtsein und Leben erreichen. Sondern erst wenn durch das reine sittliche Bewußtsein der Pflicht, des unbedingten Gebots der uns wirklich gebietenden unbedingten praktischen Vernunft das Selbstbewußtsein in uns in die übernatürliche Sphäre unbedingter Wirklichkeit nämlich eines solchen wirklichen Sollens emporgehoben ist, erst dann kann von wirklicher Erreichbarkeit eines göttlichen unbedingten Endzwecks für uns, von einem solchen idealen göttlichen Zweckgrund unseres Lebens die Rede sein; und alle jene Zwecke sinken dazu herab, höchstens Mittel zu sein, vielleicht sogar Täuschungen,

Übel, Hemmungen. So können sogar Wissenschaft und Gelehrsamkeit sein, so Kunst und Genie, und was sonst höchste Naturgabe und köstlichstes Gut ist, — „Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib!"

67. Der Glaube geht über das Wissen, aber nicht über jedes Erkennen.

Das ist wohl eigentlich, was man meint, wenn man das Glaubensbewußtsein über das Wissen erhebt: daß die Glaubenssphäre über der der eigentlichen Erfahrung, d. h. der Beobachtungen, die Erscheinungen offenbaren, erhaben ist. Nicht aber: über jedes Erkennen überhaupt! Wenn das Schauen eintritt, hört der Glaube als solcher auf. Aber es ist klar, daß im Glauben schon ein embryonischer Zustand des Schauens, ein Erkennen noch nicht himmlischer, rein geistlicher, aber auch nicht irdischer sinnlicher Art enthalten ist.

68. Die Vollkommenheit der christlichen Geschichte bei der Unvollkommenheit ihrer Überlieferung und ihrer Urkunden.

Wie der ganzen sogenannten profanen Geschichtsforschung der letzten Jahrhunderte bis in die neuste Zeit das Bewußtsein völlig abging, daß sie in einer Richtung sich entwickle, welche sie notwendig der Naturforschung überliefern und einverleiben müsse, — so fehlt unsern Theologen auch heute noch oder vielleicht in unsern Tagen aufs neue und mehr als vor einiger Zeit die Erkenntnis: Wie sichs zunächst für jeden gebildeten und verständigen Menschen von klarem, gewecktem und gesundem freien Geist mit allem dem verhält, was wir geschichtliche Überlieferung, Erzählung von wirklichen Thatsachen im Bereich des Menschenlebens nennen. So hat es kommen können, daß sich immer aufs neue die Theologen die große Unvollkommenheit unsrer heiligen Überlieferungen bezüglich der Forderungen die jeder verständige und unbefangene Geschichtsforscher

stellt und durchaus stellen muß, also auch in der sittlichen Gemeinschaft stellen soll, bezüglich dessen also, was er durch seine Arbeit wissenschaftlicher Kunst, so weit es möglich, zu ergänzen, zurecht zu stellen, zu reinigen hat, — daß sich ihnen dieses alles immer wieder verbirgt, daß sie immer wieder versuchen, diese Unvollkommenheiten wegzuleugnen, und auch wohl wirklich glauben, voraussetzen, das zu können, weil sie sollen. Während die Offenbarung und Bezeugung der Vollkommenheit unsrer wirklichen geschichtlichen Religion, des Christentums, des Heils und der Offenbarung, die aus Christo geflossen, — etwas gänzlich anderes ist als jene natürliche Wissenschaftsvollkommenheit, die man meint den ältesten Urkunden unserer Tradition zuschreiben zu sollen. Es bleibt dabei und unsere Theologen werden das unumwunden zuzugestehen haben, daß die urkundlichen Überlieferungen des ältesten Christentums, der Gründung unserer Heilsgesellschaft vom Standpunkt der gelehrten Wissenschaft aus betrachtet und beurteilt, sehr unvollkommen sind. Etwas ganz anderes ist es, ob nicht gleichwohl eben diese Urkunden und Überlieferungen, diese sehr unvollkommenen Erzählungen und Berichte über das in der menschlichen Erscheinungswelt Geschehene, von andern Gesichtspunkten aus beurteilt und an andern Maßstäben gemessen, eigentümliche Vollkommenheit besitzen können und wirklich offenbaren. Hier kann die Erfahrung zu ihren Gunsten sprechen. Denn für die große Gemeinde haben sie sich ja die Jahrtausende hindurch kräftig und genügend erwiesen. Dennoch bleibt auch hier der Gedanke gültig und berechtigt, daß in einem Zeitalter wie das unsrige, in Tagen eines solchen prüfenden, fragenden, mißtrauischen Zeitalters jene Unvollkommenheiten einer urkundlichen Geschichtsgelehrsamkeit für das Gesamtbewußtsein eine andere Bedeutung gewinnen, — bis dasselbe des höhern Verständnisses mächtig wird, daß die geschichtliche Wirklichkeit in einer wahren, ernsten, immer einzigen, persönlichen Gegenwart, dem Jetzt des kommenden Geisterreichs, Himmelreichs steht. Aber dessen müssen sich zuerst unsere Theologen

bemächtigen. Die Vollkommenheit der christlichen Geschichte, Urgeschichte ist nicht die der Urkunden, der ersten christlichen Geschichtschreibung, sondern die der wahrhaft geschichtlichen, ganz innern und übernatürlichen Wirklichkeiten. Es ist die Kirche, die volle ganze Gegenwart des menschheitlichen Lebens einer wirklichen Heiligungs- und Weihe-Gesellschaft einer gänzlich übernatürlichen Gemeinde, in welcher diese wirkliche Vollkommenheit sich seit den Jahrtausenden mächtig erwiesen hat und immer noch mächtig erweist. So hat sie bis auf diesen Tag immer noch alle die überlebt und überwunden, welche diese geschichtlich wirkliche Vollkommenheit, diese Verwirklichung des echten menschlichen Ideals der himmlisch jenseitigen zukünftigen Menschheit bekämpften — praktisch wirklich bekämpften, indem sie eine solche Verwirklichung, ein solches Ideal, eine solche Menschheit nicht wollten, sie zu hindern, zu töten suchten, — oder theoretisch bekämpften, wo denn vielfach diese Gegner recht haben konnten, indem sie falsche, irrige, unvollkommene Auffassungen und Behauptungen jener Vollkommenheit bekämpften, gesetzt auch, daß sie selbst auch ihrerseits unvollkommene Behauptungen an die Stelle setzen wollten und vertraten oder Richtigeres unvollkommen vertraten. In diesem Sinn ist das Reformationswerk zu verstehen, aber auch die Kritik der Theologie und des Lebens und Wirkens der Frommen im vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert. Durch beide Prüfungen und Reinigungen ist eben die wirkliche Vollkommenheit der christlichen Kirche, der Heilsgemeinschaft nur aufs neue in geschichtlicher Erscheinung offenbar und bezeugt worden; und in diesem Sinn ists wahr, daß die scheinbaren Gegner wohl die besten Zeugen und Bestätiger des sich realisierenden kommenden Ideals des Reiches Gottes sein können und dann und wann gewesen sind.

69. Wie kann Glaube, Vertrauen, eine Pflicht sein?

Wie geht es zu, daß Vertrauen in das dunkle Weltregiment Pflicht sein kann? Nicht nur Schönheit haben kann als eine Blüte

gesunder, heiterer, starker und befriedeter Seelenerfahrung, sondern Pflicht, ein allgemein gültiges Sollen jedes geschichtlich persönlichen Wesens sein kann? Muß ich nicht die Wirklichkeit so erfassen und vorstellen und annehmen, wie sie ist, wie sie sich mir darstellt, offenbart, erscheint? Aber wie? Enthält nicht die Wahrhaftigkeit als Forderung auch ihrerseits schon die Herrschaft des Ideals? Doch diese Wahrheit, die den Geist, das freie Denken beherrscht, ist ein Ideal, nicht eine Natur, eine bloße Gewalt. So ist also ihre Herrschaft, ihr Gebot nie ein reines Gewaltsgebot, das nur Unterwerfung fordert. Sofern nun unser Beurteilen-müssen der Wirklichkeit mit Wollen verwachsen ist, ist es kein reines Müssen, sondern nur ein vorläufiges: wie ich jetzt bin, muß ich so und so denken und sagen, aber keineswegs als definitiv oder letztes Wort behaupten. Und indem die Wahrhaftigkeit des Forschers ihm die Wahrheit beweist als sehr verborgen und geheimnisvoll, rätselhaft, gebietet sie ihm, nicht voreilig zu behaupten, abzuschließen.

Aber das Vertrauen enthält nicht bloß Ergebung und Unterwerfung, sondern die Überzeugung, das Wollen und das Behaupten einer bestimmten Idealität der Wahrheit, nämlich daß das Gute herrscht, daß es nicht nur über der Forschung herrscht, Wahrhaftigkeit und Erkennen hervorbringend, sondern über diese ganze Welt. Kann nun diese Überzeugung von der Vorsehung einer Weltregierung Gottes, des Guten Pflicht sein? Könnte denn nicht diese Welt, — irgend eine Wirklichkeit sich der Herrschaft des Guten gänzlich entzogen haben? Und könnte nicht so aus einer Welt ein Reich des Todesschattens, ein Hades, eine Hölle des unwahren reinen Scheins geworden sein? So beurteilte Parmenides jede Welt der Veränderlichkeit, während Sokrates, Platon, die Christenheit und Kant ihr doch die sittliche Ursächlichkeit, Ernst, vindizierten; Kant und Platon darin einig, daß sie eine Welt des Falles, böser Herrschaft geworden, dem auch die Christen zustimmten. Das Vertrauen, Glauben und Hoffen als Pflicht ist also doch wohl so zu verstehen,

daß es Voraussetzungen wie diese zuläßt, also wahre Gefahr, wahres Verderben, φθορά, Böses.

70. Wie kann Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens als eine Pflicht und Tugend verstanden werden?

Als die schwierigste Frage, die an sie ergeht, kann der Theologie der Gegenwart wohl die erscheinen, wie sie den Menschen dieses mißtrauischen kritischen Zeitalters, eben den streng wahrhaftigen, beweisen, gewiß machen wollen, daß sie geschichtliche Berichte, Erzählungen, glauben, für wahr halten sollen. Denn im christlichen Glauben, wie auch immer man den Begriff bestimme, liegt doch gewiß ein solches Element enthalten und wird sich durchaus nie beseitigen lassen.

Woher dieses Sollen? Und wie ist das bezüglich des Fürwahrhaltens der Erzählung vergangener Thatsachen möglich? Wie kann ein solches Glauben Pflicht sein und Tugend? Was kann denn für ein Verdienst, für ein heroisches Thun und herrliches Tugendwerk in solchem Fürwahrhalten, für echt und mangellos erinnert und erzählt — Halten von schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen liegen? Das müßte sich auf das Außerordentliche und von Natur Unglaubliche der Erzählungen beziehen, — daß wir sie trotzdem, — also auf tiefere innerlichere Gründe, Kräfte, Bestätigungen gestützt, — annehmen, uns zueignen, bejahen, und daß wir das vermögen, dazu die Kraft haben und empfangen. — Oder sollen wir von der allgemeinen Pflicht ausgehen? Gibt es nicht gewisse allgemeine Pflichten eines Fürwahrhaltens von Thatsachen der Vergangenheit, — wenn auch nicht eigentlich von Erzählungen als solchen? So das Fürwahrhalten, daß meine Eltern, Geschwister dieses wirklich sind. — Also etwa das Trotzbietensollen dem natürlichen Schein. Und das Trauensollen den organischen Grundverhältnissen des geschichtlichen Menschenlebens und also implicite den Behauptungen, auf denen sie beruhen.

Wäre es nun aber nicht eine dringende Aufgabe unsrer Theologie: die Pflicht zu glauben in dieser letztern Weise wirklich zu begründen, — also auch demgemäß zu begrenzen und von aller ungehörigen Beimischung endlich einmal zu reinigen? Daß in den derartigen Forderungen aller jetzigen Orthodoxie Ungehöriges beigemischt ist, wird keinem wissenschaftlichen kritischen Geist zweifelhaft sein. Es gilt von diesem Ungehörigen das Echte rein und klar auszuscheiden. Das wäre die Aufgabe der echten theologischen Kritik. Das Glauben der echten Frömmigkeit der Christen, die ja eine Tugend ist, die Grundtugend des ewigen Lebens, kann nur das Fürwahrhalten sein, über dem ein Sollen schwebt, — ein göttliches Gebot, das mit dem Ideal, dem Endzweck, der Zweckursache unseres menschlich geschichtlich sittlichen innern Lebens zusammenhängt, und zwar unabtrennbar, in ihm und mit ihm gegeben ist. Ein Fürwahrhalten, ohne welches die volle ganze höchste geistliche Gemeinschaft und ihr verklärendes, beseligendes, heiliges Leben nicht möglich ist, nicht wirklich sein und bleiben kann, nicht sich selbst erhalten und fortpflanzen kann, — diese christliche Tugendgesellschaft, die Kirche der schrankenlosen Güte und Weisheit, der übernatürlichen Geschichte und Gesinnung.

71. Christus und die Philosophen.

Daß die christliche Gemeinde eine Kirche ist und nicht eine Schule, das ist die Erkenntnis, von der wir der falschen Theologie der Gegenwart gegenüber ausgehen müssen. Daraus wird das Wesen ihres Gründers offenbar, als mit einem ganz andern Selbstbewußtsein ausgestattet als die alten Philosophen und Propheten, — als Sokrates und Platon. Die Schule, die Erkenntnisarbeit ist nur Element und Glied in dem Ganzen des göttlichen Reichs, der Heils- und Tugendgesellschaft. Der Gründer der Kirche ist dessen sich bewußt, daß er ein Reich, eine Geschichte und Gemeinschaft höhern, übernatürlichen Lebens zu gründen berufen und erwählt ist.

72. Christum für einen bloßen Menschen halten kann sehr Verschiedenes bedeuten.

Es ist klar, daß in der Denkart des natürlichen Menschen, des Naturalismus Christum für einen bloßen Menschen, großen Weisen halten etwas ganz anderes bedeutet als in der Denkart des wirklich geschichtlich übernatürlich metaphysisch ideal erleuchteten, erweckten. Für jenen heißt ein großer Mann immer nur ein sehr glücklich begabtes Tier aus der species homo, ein Naturprodukt. Für den wahrhaft Geschichtlichen, Metaphysischen ist der Gedanke des Heroen, des Gottmenschen, des Mittlers und Erweckers der erstorbenen, zerstreuten, außer sich geratenen natürlichen Menschheit durchaus zulässig. —

g) Die ersten und die letzten Dinge.

73. Von der ewigen Natur, der göttlichen Materie.

Sollte wohl in dieser Körperwelt Wesen an sich enthalten sein, das dem menschlichen Geist, nicht nur der empirischen mathematischen Physik, sondern auch aller Naturphilosphie und aller idealen geschichtlichen Erkenntnis der Menschheit ein Geheimnis bliebe? So schien es Kant anzusehen. Das aber wäre Übermenschliches. Das wäre das Göttliche in ihr, das Absolute, Ewige, Intelligible, Vollkommne, Ideale. Also die Natur des Himmels, des Gottesreichs, die vielleicht in dieser Natur, der irdischen menschlichen, verborgen ist, — ihre tief verborgene uns in der Gegenwart ganz unzugängliche Wahrheit, ewige Substanz, da die Natur als solche ja schuldlos, also nicht der wirklichen ganzen Sterblichkeit, Vergänglichkeit unterworfen ist, dem Gericht der Gerechtigkeit, sondern nur den Verwandlungen der Figur, der Erscheinungen, als Mittelwelt im Dienst der Geister, — die erste, die himmlische ewige Materie, Möglichkeit.

Dieses göttliche Naturelement könnte denn allerdings übermenschlich heißen, obgleich die Menschheit übernatürlich ist. Näm-

lich als ewige himmlische göttliche Materie ragt sie über die ganze wirkliche Menschheit, die geschichtliche, die als solche zeitlich ist, in die Ewigkeit hinein. Wie die Menschheit in ihrer Ewigkeit, dem Himmelreich der Geister, heißen und erscheinen wird, wissen wir nicht; aber das versteht sich von selbst, daß wenn schon die ewige Natur, die himmlische Materie übermenschlich ist, dann ist unser jenseitiges Wesen im Reiche Gottes, im Geisterreich vollends übermenschlich, nicht nur über den natürlichen Menschen der Erde, diese Erscheinung, erhaben, sondern auch über die himmlische ewige Natur in ihm und mehr noch als das: auch über seine geschichtliche Werde- und Kampfes-Wirklichkeit mit ihrer unvollkommnen Innerlichkeit und Unsterblichkeit.

74. „Die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes," aber nicht der Endzweck, sondern das vollendete Mittel, als Äußerungsvermögen.

Wir können also wohl so sagen: Das Geheimnis dieser Welt, das über der sogen. Wahrheit der Erfahrungswissenschaften, der gesamten Naturforschung hinausliegt, läßt sich zunächst so von uns bestimmen, daß es das Geheimnis unsrer selbst ist, nämlich der wirklichen, ganzen geschichtlichen Menschheit, unsrer Geschichte, in welcher die gegenwärtige Natur, auch unsre irdische Natürlichkeit des genus wie des Individuums nur eine relativ dauernde Phase ist. Das Geheimnis dieser unsrer Geschichte, die Gründe dieser Geschichte als eines sich in einer wirklichen Zukunft vollendenden Ganzen, das also auch in einer wirklichen Vergangenheit als diese Geschichte begonnen hat. — Aber kann denn nicht diese ganze Geschichte, die ganze Menschheit mit ihren scheinbar übernatürlichen Möglichkeiten und Vermögen, Thaten und Werken und Leiden ganz natürlich aus der Natur entstanden sein und ihre Metamorphosen in ihr durch sie empfangen haben? Also zunächst der Geist, die Vernunft, das Erkennen der Wahrheit, kann das alles nicht ein

reines Gewebe von sinnlichen Empfindungen sein? Nicht nur das Bewußtsein von Zeit und Raum und Zahl, sondern auch die Verstandesbegriffe und die Ideen der Vernunft und das Unendliche und das Ewige und auch der Gedanke des Geheimnisses und des Jenseits, des Absoluten, so auch das Bewußtsein der Güter, Zwecke, Vollendung, das ganze Idealbewußtsein nur ein Gewebe von Begehrungsempfindungen. So auch der Gedanke des höchsten Ideals, des absoluten Endzwecks und Zweckgrundes, der Gottheit — ist nicht das alles erklärbar als ein natürliches sinnliches Bewußtseinsgebilde, Werk künstlerischer Phantasie? Auch die Schwalbe erfindet ihr Nest und die Ameisen bauen Paläste. So erbauen wir in der Vorstellung den Olymp und das Himmelreich und in der Wirklichkeit unsre Staaten und Kirchen. — Also das Höchste in uns: die Kunst der dichterischen Phantasie! Aber höher als wir, die Künstler und unsre Kunst, wären doch die Gründe, welche diese schöpferischen Kräfte selbst hervorgebracht und ersonnen hätten, — die Künstler selbst erschaffen hätten! Aber vielleicht sind diese gar nicht ersonnen und erschaffen, sondern eben nur zufällig und notwendig — von selbst — geworden aus dem bewegten Chaos der Empfindungen und Begehrungen? Dies ist der Punkt, an dem zuerst die beiden Welterklärungen zusammenstoßen. Die Bemühung um ein philosophisches Verständnis führt durch die Selbsterkenntnis, Selbsterforschung hindurch, und indem diese voll und ganz verstanden wird, durch die übernatürliche geschichtliche Menschheit, den Geist, dahin, daß wir die Natur aus der Geschichte, aus dem Menschen, dem Geist (theoretisch-praktisch-poietischer, sinnlich-künstlerisch-ekstatischer Vernunft) dem Ideal beurteilen, also auch aus der gesetzgebenden Herrschermacht verstehen und erklären wollen. Dem aber tritt dann das Wagnis der Naturwissenschaften, der höchste und kühnste Versuch der Erfahrungsforschung entgegen, auch den Geist mit seiner ganzen Geschichte aus der Natur, den Dingen rein als solchen, d. h. aus den Erscheinungen, also sensualistisch aus den Erschei-

mungen psychischer Natur als erster und letzter, einzig urgewisser Wirklichkeit oder endlich aus Raum erfüllenden Stoffen oder Raum und Zeit erfüllenden Kräften mechanischer Natur abzuleiten. — Das also ist hier die Frage: Kann die Vernunft, der Geist aus der Natur erklärt, hervorgebracht werden? Wenn die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist, dann als die Zweckursache, das Ideal, auch der Anfang. Von jenem Gedanken her stellt sich dieser theosophische Satz als materialistisch dar. Den Gedanken der Leiblichkeit verklärend könnte man wohl diesem Wort etwas abgewinnen. Nämlich insofern könnte die himmlische vollkommene Leiblichkeit als Ende und Abschluß der göttlichen Wege der Geschichte bezeichnet werden, nicht als Endzweck, aber als endlicher Schluß des verwirklichten Ideals eben der Verwirklichung als solcher, — insofern als allerdings Leiblichkeit im überempirischen Sinn zur Zweckursache, zum Geist als einer wahrhaft wirklichen Ursache, — Mitursache der Geschichte gehört. Leiblichkeit nämlich eben als Äußerungsvermögen. In diesem Vermögen und seiner Möglichkeit liegt auch die Möglichkeit, außer sich zu geraten, sich zu verlieren, in sterbliches, nichtiges, zerstreutes, unfreies Tierleben zu versinken. So steht der Anfang unsrer Geschichte in dieser irdisch-körperlichen tierischen Leiblichkeit, — nicht Ursprung und Ursache, die sind im Geist selbst als einer Macht und Herrschaft über sein Sich-äußern, — aber der Anfang, d. h. die erste Wirkung, That, Offenbarung. Und dem entsprechend nun auch der letzte Schluß nämlich wiederum der Geschichte als solcher, der Rückkehr, Einkehr, Heimkehr, des Wirkens und Leidens, der Erlösung und ihrer Kämpfe, — wiederum die hergestellte, verklärte, vollkommene Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Willkür, Äußerungsvermögen und Wahrnehmungsvermögen. Etwa wie dem Aristoteles die reine ἡδονή nicht der Zweck und die Ursache, aber das Ende des tugendhaften Lebens ist, der Duft der Blüte. Auch hier könnte man wohl sagen: Die verklärte ἡδονή, die ganz reine vollkommne — das Ende, wie die

ἡδονή überhaupt der Anfang dieses Lebens überhaupt war, — freilich nicht der Anfang des Tugendlebens, — im Gegenteil, dieses beginnt ja mit Abwendung von der Lust und Kampf gegen das tierische Leben, also mit Selbstüberwindung, Schmerz, Entsagung. Und dennoch hat der Sensualismus und Hädonismus für seine falsche Lehre etwas zu sagen, sofern jener Abschluß der Eudämonie der vollkommnen Tugend, des Gehorsams, eben die selige Freiheit doch jedem Erweckten in dämmernder Ferne sichtbar wird, reine himmlische Sinne und Kräfte umschließend. — Wenn man so die theosophische Lehre bei sich bewegt, mag sie dazu dienen, der sensualistischen und selbst der materialistischen Doktrin ihr Wahrheitselement abzugewinnen und ins Licht zu stellen. — Es ist für uns gewiß und gar nicht in Frage zu stellen, daß wir als diese natürlichen Individuen mit allen ihren Wirklichkeiten so aus dem natürlichen Leben herauswachsen wie die Rose aus dem Dornbusch, die leiblichen Erscheinungen als äußerliche räumliche aus den körperlichen Stoffen und Kräften, die geistigen aus den psychischen. Was nur in Frage bleibt, ist dieses: ob hinter, über dieser ganzen Erfahrungswirklichkeit ein Geheimnis, eine Wahrheit ganz andrer Art sich verbirgt und offenbart als dasjenige, das hinter, über der Körperwelt und ihrem Bewußtsein, dem mathematischen Geist gefunden werden mag. Hier war es, wo Kant intelligible That, übernatürliche, also auch über jener ganzen pragmatischen Geschichte und ihrer Wahrheit und Wissenschaft, insofern also auch übergeschichtliche, vorgeschichtliche, jenseitige ewige Freiheit als wirkliches An-sich und Grund dieser Wirklichkeit entdeckte. Ganz so wie Platon vor ihm und die heilige Sage von alters her. Wenn aber dieser Gedanke wahr ist, dann ist wohl zu glauben, daß dieses gegenwärtige Menschenleben und das natürliche Substrat der Geschichte durch jenes Geheimnis, den übernatürlichen Grund und Anfang, seine Gestalt als menschliche Sinnen- und Bewußtseinswelt mitempfangen hat. Vielleicht auch schon die jetzt uns

als vormenschlich erscheinenden Lebensgestalten der Erde, das Tierleben, selbst das Pflanzenleben, dieses Gestirnleben überhaupt, — sind erste Anfänge unsrer irdischen Geschichte. Die gewöhnliche Teleologie drückt das so aus: für uns hervorgebracht. Die tiefere würde sagen: durch uns, oder doch: nicht ohne uns. Wie die Organe desselben Mutterschoßes für das einzelne Kind, aber durch die Naturordnung der Kindschaft, der Zeugung und Geburt überhaupt da sind, entstanden sind. Endlich als die Zeit erfüllt war, brach der letzte Anfang der Geschichte an, die Geburt des ersten Menschen, vielleicht der vorletzte, sofern mit Christo der letzte vollkommene Anfang des Vollkommnen, der Vollendung, der Rückkehr angenommen wird. Jedenfalls aber, wenn die Lehre von intelligiblen Thaten und deren Grund der Freiheit wirklich wahr ist, so steht das fest, daß sich uns hier ein Durchblick in das jenseitige Geheimnis, in Wesen an sich, eröffnet, und daß unser gegenwärtiger Zustand, die dauernde Gegenwart dieser Zeitlichkeit, aber auch die wunderbare willkürlich zufällige seltsame Geschichte, die durch diese hindurchgeht, von jener wahren Vergangenheit her bis zur wahren Zukunft, einem wirklichen Anfang bis zu einem wirklichen Ende, durchaus nicht ohne dieses Geheimnis erkannt, verstanden werden kann. Wenn aber wirklich jene Erfahrungsforschung der anthropologischen Untersuchung in kontinuierlichem Zusammenhang ohne Abbrechen und absolut einleuchtende Plötzlichkeit zurückführt in jene sogenannte vormenschliche Lebenswelt der Tier- und Pflanzenseele, — und wenn wirklich die Forschung zeigt, daß aus den Wahrnehmungs- und Begehrungsgeweben unsres natürlichen Leibeslebens Erfahrung, Verständigkeit, Klugheit, endlich auch Vernunft, Phantasie, Kunst, Wissenschaft entstehen, sich selbst bilden, erklärt werden kann, — dann reicht jedenfalls die Menschheit, das Menschenleben und auch unsre Geschichte zurück bis in jene ersten Anfänge des Lebens auf Erden, und demnach auch ihr Geheimnis, wenn sie ein solches hat, also etwa jene intelligible That und Freiheit. Das

ganze Leben der Erde wäre unser Leben. Dem freilich sein Geheimnis, der ganze persönliche Geist, erst aufzugehen beginnt, das also erst aus dem völligen Außersichsein zu sich selbst zu kommen, zu erwachen, geboren zu werden beginnt in dem ersten wirklichen Menschen, Menschenpaar. Seltsam freilich, daß in der Tierwelt ein Verlangen nach solcher Verwandlung und ein Ringen nach Vernünftigkeit nicht verspürt wird. Wenn der Kampf ums Dasein das ersetzen soll, so ersetzen, bewirken auch hier die äußerlichen Umstände und Verhältnisse als Dränger von unten her den innern Trieb, das Leben selbst. Das Innere wäre eben auch hier nur die Konzentration, Verschmelzung von Äußerlichem, der Gegensatz immer nur relativ! Wie Geist und Körper, Vernunft und Natur, so auch zuletzt lebendig und leblos, innerlich und äußerlich — alle Verschiedenheiten nur relativ. Wie denn? Im Absoluten, im Wesen und Sein an sich keine Zweiheit? Also wohl auch kein wirkliches Ganzes, Konkretes? Erst Schelling erkannte wieder die Zweiheit in der Gottheit, den Grund oder die Natur und den Geist, wie die Griechen Materie und Form und die Inder die Maja und die Vernunft. Absolute Unterschiede sind eben die Unterschiede, die in absoluten Wesen, Göttern, göttlichen Wesen, Kindern, Geschöpfen, geschichtlichen Wesen selbst sind. Das wäre absolute Zweiheit oder Dreiheit. Keineswegs Entzweiung wie beim Zoroaster. Im Gegenteil. Die Unterschiede im Absoluten, im Ganzen gehören zusammen, im absolut Absoluten, in Gott sind sie unentzweibar, vielleicht auch in den Göttern, den Kindern Gottes, den seligen und heiligen Geistern, in den Erlösten, welche eine Geschichte durchgekämpft haben. Aber wird es nicht durch unsre Geschichte offenbar, daß die Kinder Gottes, die Geister der Ewigkeit, fallen, übertreten außer sich geraten können? Wird sich's nicht so mit allen Geistern um Gott her verhalten? So daß Origenes recht hätte. Und die Engel wären nur die nicht wirklich gefallenen Geister? sondern die im Vaterhaus blieben. Vielleicht die Geister der Fix-

sterne, während die Geister der Planeten die den Organen der Zeit, der Geschichte anvertrauten und verfallnen sind. Das mag wohl ein phantastisches Raten heißen und deshalb zurückzuweisen, — denn wer kann das je wissen? Wir sollen nicht Spiel der Willkür in den Ernst des ewigen Lebens mischen. Aber freilich, der Sphäre der Willkür sind wir einmal in diesem Erdenleben verfallen und der Phantasie und Kunst und des Erratens können wir nicht ganz entbehren. In uns geschichtlichen Menschen ist eben Entzweiung. Die Unterschiede, die unsrem absoluten, konkreten, gottmenschlichen Wesen, dem ewigen Geschöpf angehören, dem ganzen freien Geiste — sind Scheidung geworden, in Zwiespalt und Verkehrtheit der Verbindung geraten. So sind sie absolute Unterschiede geworden, dualistisch, verderblich, Entzweiung und Verknüpfung zugleich. Das ist unser Zustand. Und so ist unser irdisches Sterben offenbar eine Scheidung. Und es ist wohl so, daß wir diese innerlich annehmen, uns darein ergeben müssen, sollen — können? Damit die Verkehrtheit der Abhängigkeit des Obern vom Untern, des Zweckgrundes von den Mitteln, des Idealen vom Realen, des Innerlichen vom Äußerlichen aufhöre und die wahre himmlische Einigung wieder möglich und wirklich werde, da die absoluten Unterschiede wieder absolute Einheit, ein vollkommenes Ganzes werden. — Das ist das Irrleitende, wenn man die Leiblichkeit als das Ende der göttlichen Wege bezeichnet, daß sie nie der Endzweck ist, sondern immer nur das vollendete vollkommene Mittel. Der Endzweck ist doch eben die Seele nach altem Sprachgebrauch, der Geist. Und die Leiblichkeit unsrer Erfahrung, die irdische, ist doch eben die tierische, die uns in dem Kerker der Selbstsucht mit natürlichen Notwendigkeitsketten gefangen hält, und der unsre Willkür, die natürliche irdische Freiheit dient.

75. Die theosophische Leiblichkeit das vollkommene System der Organe des vollkommenen Lebens, ein Ideal ohne Wirklichkeit.

Die theosophische Leiblichkeit ist eben die, welche dem Geist gehört, — sein vollkommenes Mittel, Werkzeug, Organ aller Art für alle seine wesentlichen Verhältnisse ist, das vollkommene System der Organe, der Mittel. Eben der Mittel des wahren vollkommenen Lebens, Wirkens und Leidens. Wie denn? Nur in einer vollkommenen Welt? Nein. Auch in einer unvollkommenen, aber werdenden geschichtlichen. Aber ein solcher mit seiner vollkommenen Leiblichkeit ausgestatteter Geist und solche ewige Lebendigkeit ist reines Ideal, eine Vorstellung der Dichkunst, nicht der Wissenschaft, der wirklichen Wahrheit.

76. Gibt es für das vollkommene ewige Leben Leiblichkeit?

Sollte unsre menschliche Seele, unser Bewußtsein im Erdenleben gar keine Elemente in sich bergen, welche sich wirklich dazu eigneten, die Hoffnung auf das Jenseits, das ewige Leben als zugleich ewig und doch jetzt zukünftig seiend, irgendwie zu verleiblichen? — —

Ist das vollkommen Gute und Reine schlechthin unsinnlich, so innerlich, daß es gar nicht sich offenbaren kann und mitteilen, weil das Verunreinigung, Veräußerlichung, Außer-sich-geraten wäre? — — Es ist die Frage: Ob es vollkommen göttliche Natur, Sinne, Leiblichkeit gibt, geben kann, oder ob das nicht der Fall ist. Ob das Bewußtsein, die Idee des schlechthin Vollkommenen, das Ideal der reinen Vernunft alle Äußerlichkeit, Relationen, Vielheit, Offenbarungen, Empfängnisse, Erscheinungen und Wahrnehmungen, Natur und Sinne von sich abwehrt, ausstößt, in das Nichts und den reinen Schein verweist oder gar in den Tod, das Böse, die φθορά — oder ob Vielheit, Relationen und Offen-

barungen, Wirken und Leiden, Mitteilen und Empfängnis auch im Vollkommenen ihre Stätte haben. Es ist die Frage nach wahrer Schöpfung! Gibt es ein Geisterreich? Denn wenn ein Reich, dann Gemeinschaft, Verhältnisse, Nähe und Ferne, Wirken und Leiden, wahres Leben. — — Die fromme Mystik ist am ehesten geneigt, auch für ihre Heroen und beseligenden Erfahrungen und Hoffnungen dieses sinnlich leibliche Element, Natur und Phantasie fallen zu lassen. Doch bleibt in der Hoffnung des ewigen Lebens, der wahren himmlischen Zukunft eine Verklärung des Lebens, also eines reinen göttlichen Kerns, eben des menschlichen Bewußtseins dieses geschichtlichen Erdenlebens bestehen, dieses unsres wirklichen geschichtlichen Menschheitslebens, mag dasselbe auch noch so sehr seiner bloß natürlichen ganz tierischen Bestandteile entledigt, von denselben gereinigt und völlig befreit und losgebunden, losgesprochen werden. — In allem diesem ist immer noch tiefe Dunkelheit. Ein Wahrnehmungs-Bewußtsein göttlicher idealer Objekte, Objekt-Subjekte, wirklicher Wesen an sich, das ist schwer zu denken. Das dualistische Bewußtsein bildet nun auch so sehr den Hintergrund unsrer höhern Ethik, des ganzen innern geistlichen Lebens, aller echten christlichen Theologie, daß wir alle dasselbe eher in uns schärfen und stärken als wider dasselbe arbeiten und so am Ende dem natürlichen Menschen in uns das Wort reden möchten.

77. Auch die freien Geschöpfe sind von Gott abhängig.

Sind die ewigen Geschöpfe, die Geister frei und Gott abhängig? — Vielmehr: die Geschöfe sind in ihrer Freiheit ewig von Gott abhängig, und Gott in seinen Gnadenwundern ewig frei. — Denn das Geisterreich ist die δόξα, die Offenbarung Gottes, des vollkommnen Lebens, der seligen Wunder. Man kann ja nie sagen, daß etwas schlechthin gegen Gottes Willen erfolgt, sondern immer nur beziehungsweise — menschlich gedacht und geredet. — So sind auch Fall und Übertretung und das wirkliche Böse in Gottes

Urwillen beschlossen und von ihm abhängig. Und die Erlösung ist nicht in ihm eine Verwandlung, sondern in den Geschöpfen, in seiner δόξα, seiner Offenbarung.

78. Ist unser Sehnen nach ewigem Leben Selbstsucht oder Liebe?

Zuletzt geht all unser menschliches Sehnen und Sinnen auf ewiges Leben hinaus: Ist denn das Selbstsucht? — Nein: es ist Liebe, Sehnsucht, Hinwendung nach dem Geist, dem Geisterreich und so im Grunde zu Gott. Das ewige Leben ist Gottheit. Daher für unser natürliches Bewußtsein ganz unmöglich.

h) Schluß.

79. Das Postulat einer vom falschen Idealisieren gereinigten Religionslehre.

Die Frage, die das religiöse Leben der Gegenwart und unsrer Zukunft uns aufdrängt ist die: ob es denn ganz unmöglich ist und bleibt, daß ohne eine Beimischung von Vorurteilen und falschen idealisierenden Voraussetzungen eine heiligende und beseligende Heilsanstalt und Offenbarungslehre und ein kräftiges genuines Priestertum im menschlichen Erdenleben, in der sichtbaren Kirche sich organisiere oder gedeihe. Die katholische Christenheit idealisiert sich ja ihre Hierarchie und die Tradition. Und die griechisch-orientalische die Ceremonien und Sakramente. Und die evangelische die Schrift und Schriftgelehrsamkeit.

Aber wir sollen doch nach reiner idealer Herrschaft und vollkommen freiem erleuchtetem Gehorsam gegen den erkannten rechtmäßigen Herrn der Geister trachten. Also nach reiner Herrschaft des heiligen Geistes selbst. Zu dieser Heiligkeit des Geistes gehört aber auch seine Wahrhaftigkeit und sein reines Licht, seine Lauterkeit, die keine Täuschung und keinen Aberglauben zuläßt. Wie die

Kirche, die Hierarchie, unsre Priester, so muß also auch die Schrift und Tradition und alle Glaubens- und Hoffnungslehre und Theologie sich jederzeit prüfen und am Ideal der Wahrheit und Gewißheit und des Einleuchtens prüfen lassen. — Es ist nun so gekommen, daß der eigentlichen Heiligungs- und Beseligungslehre der Schrift oder des Priestertums der Kirche, wenn sie ganz gewiß sein, vollkommen reinen und wahrhaftigen Glauben, unerschütterliches Ja fordern soll, nicht nur die Sphäre der Dinge, welche in das Gebiet der Naturwissenschaft fallen, sondern auch die geschichtlichen Erzählungen müssen entzogen werden, wenigstens zum großen Teil, — ja in den Einzelheiten, auf die es doch eben ankommt, und so vollends in den Einzigkeiten, dem völlig Individuellen, — wohl wirklich alle.

Das ist eigentlich der Punkt, auf dem wir jetzt angelangt sind. Und da nun die heiligen Schriften in der That nicht eigentlich naturwissenschaftlichen Inhalts sind, wohl aber großenteils geschichtlich, so müssen sie sich nun hier wirklich ganz prüfen und als unvollkommen erkennen lassen. Weder sind die Erzählungen genügend vollständig, noch im einzelnen sicher, — der sagenhafte und legendenhafte Charakter vieler unter ihnen ist offenkundig. Dasjenige Element, das der natürlich-sinnlichen Erfahrung und ihren Erinnerungen angehört, ist also vielfach traumhaft mit Dichtung durchsetzt. Wohl! Wenn nur das andre Element dieser Geschichten, dasjenige, das wesentlich übernatürlich die Wirklichkeit des Idealen, Göttlichen im Leben der Menschheit offenbart oder andeutet, echt ist, wahr, gewiß, dem wahrhaftigen, strenge prüfenden Geist glaublich. Dann bliebe die heilige Schrift doch eine Offenbarungsurkunde wirklicher Theologie.

Dies war der Gedanke des echten Rationalismus im vorigen Jahrhundert. In den heiligen Schriften ist die Wiedergeburt zum gottmenschlichen Selbstbewußtsein, das Zu-sich-selbst-kommen der Menschheit als eines Geschöpfes, Sohnes Gottes urkundlich erzählt,

in der ältesten christlichen Gemeinde endlich ganz verstanden und im Neuen Testament enthüllt. Da können denn die alttestamentlich geschichtlichen Einzelheiten und selbst die des Neuen Testaments ganz unbefangen geprüft und vielfach als unvollkommene und dichterisch geschmückte Erinnerungen erkannt werden. Das thut der wesentlichen, heiligenden und beseligenden Offenbarung, die darin enthalten ist, keinen Eintrag. Diese ist der Gedanke der göttlichen Menschheit und ihrer Erlösung aus dem Dunkel der Knechtschaft unter der Gewaltherrschaft dieser Natur und des eigenen Abfalls in ihr Außer-sich-sein. — Die spekulative Theologie seit Kant suchte im Grunde nichts anderes, als dieser Erkenntnis ihren tiefern Hintergrund aufzudecken, — das menschliche Leben und Wesen ganz zu verstehen. — So trat die reine Vernunft, — reine Freiheitslehre in den Vordergrund; — die Gnade in der Kirche ist eben das Wieder-zu-sich-selbst-kommen der Vernunft und wahren Freiheit in uns, die Herstellung und Wiedererweckung des ewigen Geschöpfs Gottes in uns aus der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, der Sphäre des Sterbens, der φθορά und Schein-Genesis. — Was dieser rationalistischen Theologie fehlt, ist nur das entschlossene Bejahen des ernsten Kampfes und der Willkür als des gefallenen übernatürlichen Wesens in der Geschichte, der außer sich geratenen Freiheit, ihres Versunken-seins in die Natürlichkeit als einer Zucht und erziehenden Strafe, eines Hinabsinkens in das Dasein der Mittelwelt, so daß unser natürliches individuelles Menschenleben gar nicht mehr Endzweck, sondern nur Mittel ist und auch in dem Wiedergebornen bleibt und von ihm als solches gewollt wird. — Ging ihr nicht auch das Bewußtsein verloren, das Kant noch gehabt, daß diese ganze theologische Wissenschaft als solche immer nur Anthropologie ist, Erkenntnis des göttlichen Menschen und der menschlichen Welt, Natur und Geschichte? Das ist allein unsre wirkliche religiöse Theologie. Unsre Erkenntnis des ewigen Gottes und Schöpfers selbst bleibt reines Idealbewußtsein, aber durch die

Erlösung, das wirkliche Heroen- und Mittlertum als ewige Liebe, wunderbare Weisheit und Macht sich uns offenbarend.

80. Die wahre Gottheit Christi und die Aufgabe der christlichen Theologie.

Daß Christus mit seinem Selbstbewußtsein in die wahren letzten metaphysischen Gründe zurückreicht, das ist unzweifelhaft sicher überliefert, und das ist seine Gottheit. Und zwar ist dieses persönliche Selbstbewußtsein zugleich völlig geschichtlich, durchaus nicht isoliert individuell philosophisch, sondern das Bewußtsein des Sohnes Davids und Abrahams, des Menschensohnes. Dies ist die Gottheit Christi. Nicht die Kindheitserzählungen. Sondern dieses über alle natürliche Menschheit erhabene, persönlich geschichtliche heroische Selbstbewußtsein als eine über jeglichen Zweifel hinausreichende Selbsterkenntnis.

Wir können wohl durch Nachdenken das θεῖον in uns inne werden. So alle alte Weisheit. Aber dieses reine Ich ist im Gegensatz gegen das wirkliche persönliche. Es ist der reine Geist in uns.

In Christo ist es durch und durch heroisch, das ganze Wesen, Dasein durchdringend, mit sicherm schrankenlosem Ausblick in die Zukunft und die Lebenswirkung bis zur Vollendung der menschlichen Geschichte.

Im einfachen frommen Christen wird nun durch die christliche Verkündigung das christliche Leben, das metaphysische Selbstbewußtsein der sittlichen Freiheit, Verantwortlichkeit, Schuld geweckt. Dieses Erleuchtetwerden ist schlechthin persönlich, auch das Gebot, das unbedingte ist persönlich, das des Gewissens. Ebenso das Bewußtsein des Aufgenommenseins in eine heilige, verwandelnde, beseligende Gemeinschaft der Kirche Christi. Die christliche Theologie als allgemein gültige Erkenntnis der Erweckten kann auf diesem Grunde nicht ruhen. Sondern nur auf dem des Erkenntnisvermögens ewiger Wahrheit. — Der Fromme als solcher weiß nichts

von Wissenschaft, also auch nichts von Theologie, sondern nur von persönlichem und kirchlichem Glaubenslicht, von Herzensgewißheit. Das gilt auch für den frommen Theologen. So verstanden war Schleiermachers Bestimmung der Frömmigkeit als Gefühlslebens nicht unrichtig. Das Glaubenslicht und sein Wissen ist Herzensgewißheit. Aber die Theologie ist die Arbeit um höchste grundlegende und abschließende Wissenschaft des erweckten und erleuchteten innersten menschlichen Erkenntnisvermögens. — Immerhin ist die persönliche fromme Herzenserweckung und -Erleuchtung central und die des Erkenntnisvermögens peripherisch. Aber zum Leben des ganzen gottmenschlichen Wesens gehört doch auch diese, und die Menschheit der Geschichte bedarf ihrer durchaus. So bedürfen wir in unserm Weltalter dieser ganzen Erkenntnis, so wie sie uns erreichbar ist, vornehmlich, und das echte Heroenwerk unserer Tage wäre eben dieses! Nicht Kunst, nicht Gesetzgebung, nicht innere und äußere Mission. Sondern Licht, höhere innerliche Wissenschaft, die das Geheimnis offenbarer macht, verständlicher, glaublich. Das von allem Beiwerk und unechtem Schmuck gereinigte Geheimnis.

81. Die Theologie muß suchen, durch Erweckung heiliger Sehnsucht zum Glauben zu führen.

Was vor allem in unserer Theologie gründlich durchdacht und in helles Licht zu stellen ist, das ist dieses:

Es gibt in unsern Tagen Männer, die mit großer wissenschaftlicher Begabung und mit höchst umfassender wissenschaftlicher Bildung, Kenntnis und Kunst ausgestattet, vor allem aber zugleich mit reiner und strenger wissenschaftlicher Tugend, Wahrhaftigkeit, Sehnsucht nach Erkenntnis der Wahrheit, Besonnenheit, Vorsicht, strenger Zucht erfüllt, — die Behauptungen der kirchlich frommen christlichen Theologie sich nicht aneignen können, so selig sie wären, wenn sie es könnten. Ich denke dabei nicht sowohl an etwaige berühmte Schriftsteller, — das mag eine gefährliche Wirksamkeit sein.

Sondern an Männer aller Berufszweige unsres geschichtlichen Lebens. Viele schweigsam und nicht gern von diesen Fragen redend und der geschwätzigen Neologie abhold, — auch wohl tief trauernd beim Ausblick in die Wüste der Zukunft.

Diesen nun hat die Theologie der Gegenwart Rechenschaft zu geben und mit Bezug auf sie hat sie sich selbst Rechenschaft zu geben, wie das geschieht und geschehen kann, muß, soll.

Was zuerst fehlt, wenn jene Männer, so wie sie sind und wissen, zufrieden sind, — das wäre wohl ein ihnen überschwenglich scheinendes Sehnen, — wenn sie traurig, verzweifelt sind, ein Hoffen. — Eine Zeit lang herrschte heitere oder entsagende Zufriedenheit. Jetzt eher die Verzweiflung. Wie gelangen wir nun zu hoffender Sehnsucht, Sehnsucht und Hoffnung?

Hier ist die Schwierigkeit!

Fordert uns nicht zu krankhaftem, unwahrem, unmöglichem Sehnen und Streben auf. Geschichtlich wirklich ist wohl dieses Sehnen (und Hoffen) in den Frommen aller Art, so auch in den Christen vorhanden. Aber es ist Krankheit, — das heißt eben nur geschichtliche, nicht natürliche Wirklichkeit. Was als Natur in uns sich selbst erhält, ist nur das Begehren und Streben nach dem, was man echtes menschliches Glück des Einzelnen und der Gesellschaft heißt, und was so erfahren, erkannt wird.

Hierin liegt schon, daß das überschwengliche Sehnen in uns nicht ganz ohne das Hoffen lebendig wird; denn es liegt jenseits unsrer Thätigkeitssphäre. — Das Hoffen aber möchte vielleicht zuerst in uns geweckt werden durch die Einsicht, daß jenes Sehnen, — wenn auch das Streben als eigne natürliche Wirksamkeit unmöglich, — doch vernünftig ist, dem Geist in uns, der vernünftigen Seele, dem reinen, wahren, wesenhaften Ich angehört, weil ihm ein überschwengliches Ideal wesentlich einwohnt. Alle seine eignen Zwecke sind idealisch überschwengliche. Die Zwecke aber müssen, können, sollen in ihm Ursachen werden.

Aber eben weil dieses unmöglich, bleibt nur: die Verzweiflung und Entsagung. Das Leben der Menschen geht ja seinen gleichförmigen natürlichen Gang wie das aller Tiere. Nur daß die Technik der Menschen und so ihr Genießen, aber auch ihr Leiden sich bereichert. Und besonders mit der Technik des Erkennens bricht zugleich mit den Wissenschaften jenes Sehnen und schmerzliche Entsagen hervor. Denn unbeantwortbare Fragen quellen aller Orten auf, das Überschwengliche als eine natürliche Krankheit der gebildeten Menschen der Kulturvölker.

Die christlich Frommen halten diese Sehnsucht hingegen für die eigentlich wieder erstehende Gesundheit und also für hoffnungsvoll, und ihr Hoffen wurzelt im Glauben. Dieses Glauben aber enthält ein Fürwahrhalten geschichtlicher Wirklichkeit, vergangenen wirklichen Geschehens. — Wenn nun aber dazu strenge Forschung und reine Wahrhaftigkeit nicht hinführen und ausreichen, — wie gewinnt ihr sie denn, und wie könnt ihr Theologen sie uns vermitteln?

Hiezu bedarf es wohl eines gegenwärtigen Geschehens in uns, das eben in der Sphäre jener überschwenglichen Wesenheit eintritt. Das sind die Erlebnisse der neuen Geburt, von denen die Frommen sprechen, und die eben in der Sphäre jenes geschichtlichen Lebens, das durch das Geschehen der vergangenen Wirklichkeit, Offenbarung, zuerst erweckt worden und sich selbst erhalten hat, immer wieder wirklich werden.

Aber gesetzt auch, daß wirklich solche Verwandlungen im menschlichen Bewußtsein und Selbstbewußtsein, wie die frommen gläubigen Christen sie erlebt haben und erleben, — nur in der Christenheit der Kirche Christi als einer geschichtlichen Lebens- und Erziehungsgemeinschaft vorkommen, — so kann doch daraus nimmermehr auf die objektive Wahrheit und Gewißheit der historischen Überlieferungen und Aufzeichnungen dieser Gemeinde geschlossen werden. Und ebenso wenig kann aus der Erweckung jenes innern Lebens in

euch, seiner Sehnsucht und Hoffnung geschlossen werden auf die wirklichen Vorgänge und Thatsachen bei der Gründung dieser Gemeinschaft, dieser Erweckungsanstalt. Sondern die Gewißheit derselben bleibt ganz und gar eine Sache des geschichtlichen Wissens und also ernster strenger historischer Kritik hingegeben, und was ihr an Sehnsucht und Hoffnung und Beseligung durch solches neues inneres ewiges Leben in der christlich kirchlich frommen Erziehung in der Christengemeinschaft je wirklich empfangt und persönlich fühlt, kann ja nie wirkliche geschichtliche Erinnerung werden oder ersetzen, oder unvollkommene Berichte sicher und fest, vollkommen machen. — Und wenn auch die Gemeinde selbst nicht auf den schriftlichen Berichten und Aufzeichnungen ruht, sondern diese erst in ihr entstanden, — die Gemeinde also das ihr eigene Wissen, dessen sie zur Erweckung des seligen Lebens, hoffnungsvollen Sehnens bedurfte, die Offenbarung zuerst aus persönlicher Anschauung und Überzeugungen, dann aus mündlicher Erzählung, aus Tradition geschöpft hat, — so bleiben doch diese ersten mündlichen Berichte und ebenso zuletzt die persönlichen Anschauungen und Überzeugungen durchaus der strengen aufrichtigen Prüfung durch rein wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und der Kunst geschichtlichen Forschens unterworfen. Und es ist dies eine ganz legitime Herrschaft der reinen wissenschaftlichen Gesinnung. Die Christenheit hat überdies schon früh die in ihr fortlebende mündliche Tradition und persönliche Erinnerung mit den ersten Aufzeichnungen so ganz identifiziert, daß diese als fehllos vollkommen betrachtet wurden; und wenn auch erst die protestantische Christenheit diese Auffassung des Neuen Testaments ganz rückhaltlos durchgeführt hat, so hatte sie doch dieselbe wirklich von der alten Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts ererbt. Da muß sie sich die Prüfung dieser Schriften gefallen lassen und kann und darf nur alle wissenschaftliche Tugend als Bedingung fordern. Immerhin mag zu dieser vollkommnen Tugend des Forschers auch das Erwecktsein zu überschwenglichem Sehnen, — doch wohl kaum

schon zu einem entsprechenden Hoffen, denn das Erkennen muß durch Prüfung und Zweifel hindurch und kann vielleicht Verzweiflung oder Entsagung auferlegen, — gehören, eben als die Grundtugend des frommen theologischen Forschers. Aber mehr und andres als diese Forschertugenden darf die Theologie nicht fordern. — —

Auch unsere Theologen sind wohl alle selbst durch Prüfung und Zweifel hindurch gegangen. Auch in ihnen ist nachträglich die Wiedergeburt vermittelt worden. Um so mehr aber sollten sie freilich wissen und sich und andre ganz klar machen können: wie das geschieht. Sonst ist zu fürchten, daß es nur auf eine äußerliche, ganz unvollkommene Weise wirklich in ihnen geschehen ist, etwa indem sie die christliche Theologie, ihre Glaubensbehauptungen als das Beste, Trostreichste, Erfreulichste gefunden haben, das es in der Menschheit gibt und höchst wünschenswert, daß es ganz wahr sei auch in den Erzählungen und vielleicht idealisierten Erinnerungen. Denn freilich: das Sehnen und Hoffen kann Legenden nicht zu geschichtlicher Wahrheit machen. Aber Legenden können auch wiederum kein hoffnungsvolles Sehnen erwecken. — Wie geschieht denn jene Erleuchtung des reifen wissenschaftlichen Mannes und seine Erweckung zum Glauben nicht nur an das Ideal, sondern an übernatürliche geschichtliche Wirklichkeit der Vergangenheit und Gegenwart? — Von der Gegenwart aus? Wohl. Aber es geschehen ja keine Wunder in dieser Gegenwart?

Wie? Ist nicht alle geschichtliche Wirklichkeit auch in der Gegenwart zufällig, willkürlich, wunderbar, und die echte wahre heroisch? —

Also das ists! Das heroische Selbstbewußtsein und Leben wecken! Das ist aber: das übernatürlich, göttlich — menschliche. Das aber können wir in seiner Reinheit geschichtlich nicht anders als in einem mythologischen Lichte sehen. So schon das Altertum. Die Mythologie unsres, des höchsten und wahren Heroen und

Mittlers der Menschheit ist der Glanz der reinsten tadellosen Sage, das Wunder der Sieges über das Böse und über diese Natur des Todes.

Ists möglich je weiter zu kommen als zu dieser Gewißheit? Auch wenn das objektive metaphysische Erkenntniselement der Göttlichkeit, Gottheit der vernünftigen Seele der Menschheit vollauf behauptet wird, — anders als bei Schleiermacher, — werden die alten Verkündigungen dadurch aus der Sphäre echter mythologischer Geschichte herausgerissen und über dieselbe emporgetragen, vielmehr unter dieselbe hinabgezerrt in die Region empirischer Gewißheit? Nimmermehr! Insofern sind die überschwenglischen Erzählungen hervorgegangen — nicht aus der Reflexion über das Gefühl und die selige Ehrfurcht und Dankbarkeit des Herzens! — aber aus der ekstatischen Anschauung und visionären Poesie. —

Hier nun aber tritt besonders unsere evangelische Theologie hervor mit ihrer eigentümlichen Vermittlungsarbeit. Was in ihr erwacht ist und sie in den Männern zunächst erwecken will, ist das Sehnen und Hoffen nach Vergebung der Sünden, — nach Erlösung vom Bösen, also Befreiung aus der Knechtschaft in der Gewaltherrschaft des Bösen, aus der Sphäre herrschender böser, verderbender, tötender, das Leben, den Geist und das Gemüt in uns zerrüttender, zerstörender Mächte. Der Protestantismus drückt es am liebsten so aus: Sehnen nach Vergebung der Sünden — die ältere Kirche weniger persönlich: nach Erlösung vom Bösen und vom Übel.

Hier ist nun der Punkt, der für die Theologie, die religiöse Forschung der entscheidende ist, und wo die Theologen der Gegenwart der wissenschaftlichen Forschung gegenüber ihre Forderung stellen und wiederum vermitteln sollen. Das überschwengliche übernatürliche Sehnen und Hoffen voller Erlösung vom Bösen haben sie zu rechtfertigen als Tugend des Forschers und zu vermitteln, zu wecken. Und zwar durch den Hinweis darauf, daß in dieser Er-

lösung auch die von der Unwissenheit und allem Wahn und innerer Finsternis enthalten ist. Das ist ein überschwengliches Sehnen, das der Forscher nicht ablehnen kann. In dieser innern geistigen Dunkelheit sind Übel und Böses unzertrennlich. Wahrhaft gut sein fordert inneres Licht. Eben deshalb ist es auch unmöglich, die Erzählung vom Bösen und die Seligkeit zu denken ohne Licht und Erkenntnis.

In diesem Sinne sollen die Theologen in unsern wissenschaftlichen Kreisen zuerst metaphysisch philosophisches Bewußtsein wecken. Wollen sie das nicht, so ist ihre Arbeit für diese Kreise vergeblich. Der wissenschaftliche Grundgedanke echter Frömmigkeit und Theologie ist wohl gerade dieser idealistische Gedanke der tiefsten Verwunderung über diese Welt, als die nicht Gott und das Reich Gottes, das Reich wahren ewigen Lebens, wahrer Wesen, Ursachen, Zwecke ist. Daß es im Grund das Böse ist, das uns da gefangen hält, umhüllt, täuscht, also das Sehnen auf Erlösung vom Bösen gerichtet ist, das mag dann später erkannt werden und mittelbar, — als ein Dämmern der Offenbarung eines Geheimnisses. —

Dieses Bewußtsein von der Dunkelheit dieses Lebens und dieser Welt und dem Ungenügenden aller unsrer natürlichen Wissenschaften findet sich nun wie bei den Alten so auch bei fast allen philosophischen Forschern unsrer Zeit. Kant und Fries, Schopenhauer und Baader vertreten in ganz verschiedener Weise das Bewußtsein des Geheimnisses und der Dunkelheit dieser reizenden Welt der natürlichen Menschheit. Unsre Theologie wird nun wohl dieses Bewußtsein in das des wahren Übels und des Bösen überhaupt emporziehen und dadurch auch dem Sehnen einen allumfassenden höchsten Zweck geben. Die praktische Philosophie ist religiöse theologische Weisheit und steht im Bewußtsein eines höchsten Guts und Lebens. — —

Alles Glück, alle Zufriedenheit ist ein Geschenk der Seligkeit, alles Lebensbewußtsein ein Gespenst und Schatten des ewigen Lebens.

So will die Theologie der Kirche uns inne werden machen,

daß das überschwengliche Sehnen und Hoffen vernünftig sei, in der Menschheit gesund und zu ihrem Wesen und Leben gehörig. Insofern, obgleich übernatürlich, doch auch natürlich, nämlich wirklich echt menschlich — geschichtlich, — eben dasjenige menschliche Wesen und Leben, welches die Geschichte hervorbringt. Das Prinzip des wahren Sollens in ihr. So ist dieses überschwengliche Sehnen und Hoffen Pflicht. — Nur weil wir von vornherein verzweifeln sehnen wir uns nicht nach ewigem Leben, nach eigenem göttlichem Leben, Dasein, Sein und Macht. Der Theolog darf so sprechen: Diese Verzweiflung ist ein Vorurteil. Laß dies Vorurteil fahren! — Tritt in den Zweifel und in die Frage zurück, — in die Unwissenheit und Finsternis, und alsbald erwacht wieder das Sehnen aus dem Dunkel heraus, aber auch aus dem Tode, aus der Sterblichkeit. Denn der Geist, die Vernunft ist nicht von dieser Erde, — aus der Natur des Dunkels und Todes, — aber auch das Auge nicht und das Ohr nicht, — sie suchen Licht und Luft und Ton und Worte, Erkenntnis, Besinnung, Erinnerung, — das göttliche himmlische Reich. —

82. Der Begriff und die Aufgabe des Theologen.

Die Theologie, d. h. die Arbeit der Religiösen, der Frommen, der Wiedergebornen, Erweckten oder nach einem himmlischen ewigen Leben sich Sehnenden (— christlichen Theologen, also die der christlich Frommen, der Jünger und Brüder Christi — nicht Kinder, denn Einer ist euer Vater: Gott!) um ein Lebens- und Weltverständnis wird mit ihren erleuchtenden Belehrungen, die ja ein Geheimnis offenbaren wollen, anknüpfen an das skeptisch-mystische Bekenntnis, mit dem von jeher und auch in der Gegenwart wieder die Natur- und die Erfahrungswissenschaft abschließt. Das Bekentnis, daß wir doch nichts bis auf die innersten Gründe verstehen, daß in der Tiefe dieser so offenbar und hell scheinenden Welt für uns Dunkel und Geheimnis herrscht. Die Theologen

sind nicht Gottesgelehrte in dem Sinn, daß sie über Gott gänzlich Neues und Unerhörtes erkannt haben und mitteilen. Sondern in dem Sinn, daß sie über sich selbst, über dieses Leben und diese Welt durch Gott, durch ihr Gottesbewußtsein als ein innerliches ideales Licht Aufschlüsse empfangen und mitzuteilen haben. Die Erkenntnis Gottes ist in Christo selbst die aller echten Weisheit. Gott ist das Ideal der reinen Vernunft, das schlechthin vollkommene, wunderbar herrliche anbetungswürdige Wesen. Aber über unser menschliches Wesen und Erdenleben geht uns wirklich in der Gründung der Kirche, der Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft, der Tugend- und Heiligungsgemeinde ein neues Licht auf. Neues und Unerhörtes über Gott selbst erkennt und lehrt die christliche Theologie ja nur etwa in dem Sinn, daß sie das höchste und wunderbarste Geheimnis des vollkommenen Wesens — eben die Gnade, die selbst das Böse überwindet und die eigentümliche Gestalt der Seligkeit nach dem Kampf, des Sieges, der Erlösung, hervorruft — erkennen und so die Geschichte verstehen lehrt.

Date Due

D16 .8.S81
Zur philosophie der geschichte.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00031 8628